

الدكتور وهيب الزحيلي

أستاذ الفقه الإسلامي وأصوله
جامعة دمشق - كلية الشريعة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكتاب ٩١
الطبعة الرابعة ١٤١٢ هـ = ١٩٩٢ م
ط ١ ١٩٦٢ م صورت عدة مرات



جميع الحقوق محفوظة

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع والتصوير والنقل
والترجمة والتسجيل المرئي والسموع والحاسوبي وغيرها من الحقوق
إلا بإذن خطي من دار الفكر بدمشق

سورية - دمشق - برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد - ص.ب (٩٦٢)
برقياً: فكر - س.ت ٢٧٥٤ هاتف ٢٣٩٧١٧، ٢١١١٦٦ - تليكس FKR 411745 S

الصف التصويري: دار الفكر بدمشق
الطباعة (أوست): للطبعة العلمية بدمشق

الدكتور وهيب الزحيلي

أستاذ الفقه الإسلامي وأصوله
في كليتي الشريعة والحقوق
جامعة دمشق

آثار المحرر

في
الفقه الإسلامي

دراسة مقارنة

دار الفكر

« وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر
إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق »

قوان كريم

« لا تمنوا لقاء العدو وسلوا الله العافية .
فاذا لقيتموهم فاثبتوا واذكروا الله كثيراً »

حديث شريف

« ما عرف التاريخ فاتحاً أرحم ولا أعدل
من العرب »

جوستاف لوبون

الإهداء

إلى والدي الذي دفني إلى استكشاف آفاق العلم والاستزادة
من نور الحق والمعرفة والبرهان .

إلى الذين يزعمون أن الإسلام هو شريعة القتال الدائم
والدم الثائر !

إلى المفكرين العاملين من شعبنا العربي الأبي وأمتنا الإسلامية
الخالدة .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله المنعم على عباده ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير أنبيائه وأصفياه ، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم لقائه .

وبعد : فقد ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب في أواخر عام ١٣٨٢ هـ ، وأوائل عام ١٩٦٣ م ، فتلقفته أيدي القراء في العالم الإسلامي بسرعة كبيرة ، حتى إنه في غضون عام واحد لم يبق في المكاتب منه نسخة واحدة .

وكان السبب في هذا جدة موضوع الكتاب ، وأنه الأول من نوعه في إفاضة القول وتبسيط البيان في قضية السلم والحرب في الاسلام والقانون الدولي العام ، فكان مجالاً للترحيب بظهوره في مجلات كثيرة إسلامية وغير إسلامية في سوريا ولبنان ومصر وفي البلدان الأجنبية ، وقد تناوله بعض أفاضل المحامين في سوريا

بالتقديم والتعليق والمديح والتقدير ، كما إن كثيراً من القراء بعثوا
إلي بخطابات تفيض بعبارات الشكر والإعجاب .

ولم يقتصر الأمر على الأفراد العاديين ، بل إن بعض الوزراء في
البلاد الإسلامية العربية ، ومعظم الجامعات العربية ، ومكتبة
الكونجرس الأمريكي أرسلوا لي رسائل تنوّه وتشيد بهذا الإنتاج
العلمي الجديد ، وتأمل من المؤلف متابعة الجهود في هذا المضمار الهام
من الفقه الإسلامي الذي ظل كثير من جوانبه غامضاً أو مزيفاً
في أذهان بعض رجال العلم والمعرفة .

وها إنني أطلع القارئ الكريم على ملخص هذه الرسائل بما تضمنه
خطاب وزارة التربية والتعليم السورية الموجه إلي ، وهذا نصه :

الى السيد الدكتور وهبة الزحيلي

تحية طيبة وبعد :

يسرنا أن نقل إليكم بكتابنا هذا كلمات الشكر والامتنان التي
وجهتها إلى وزارتنا كل من الأمانة العامة لجامعة بغداد ، وجامعة
الأزهر ، والجامعة الأميركية في بيروت ، وجامعة دمشق ، والمجمع
العربي بدمشق ، ووزارة الثقافة والإرشاد ، ووزارة الإعلام - المديرية
العامة للأنباء ، ومكتبة الكونغرس في واشنطن ، بمناسبة إهدائها

بعض النسخ من مؤلفكم الثمين « كتاب آثار الحرب في الفقه الإسلامي »
راجية الاستمرار بإتمامها بما ييسر من هذه المؤلفات الثمينة ، وتنمى
لكم معها أطراد التوفيق .

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام
الأمين العام لوزارة التربية والتعليم
هاشم الفصيح

وبعد نفاذ النسخ المطبوعة تابعت الطلبات على هذا الكتاب الذي
حصلت به بإجماع لجنة الحكم على درجة الدكتوراه في الحقوق من كلية
الحقوق في جامعة القاهرة بمرتبة الشرف الأولى مع التوصية بتبادل الرسالة
مع الجامعات الأجنبية ، وذلك في ١٥ من رمضان ١٣٨٢ هـ الموافق ٩ من
شباط ١٩٦٣ م . وقد أوصى أحد أعضاء اللجنة الفاحصة وهو الدكتور
محمد حافظ غانم أستاذ القانون الدولي في كلية الحقوق بجامعة عين شمس
بضرورة ترجمة هذا الكتاب إلى إحدى اللغات الأجنبية لتم الفائدة
منه ، ولتصحيح كثير من الأخطاء الشائعة عن مبدأ الجهاد في الشريعة
الإسلامية .

ولم أجد مناصاً من تلبية رغبات القراء الأفاضل فمكفت على تنقيح
الكتاب ، وأضفت زيادات هامة .

ومما يذكر أن بعض من كتبوا أخيراً في العلاقات الدولية في

الإسلام قد اعتمدوا إلى حد كبير على هذا الكتاب فيما أورده من أفكار وموضوعات بعبارات مختلفة .

وقد وقعت أثناء طبع هذه الطبعة على رسالة في فن الحرب عند العرب تأليف اللورد مونستر ، بتقديم وشرح الأستاذ هيثم الكيلاني الذي أشار في مقدمته إلى كتابي قائلاً : « تناول المؤلف موضوعات الكتاب من وجهة نظر الفقه والشرع الإسلامي ، وبحثها بشكل واف مفصل ، جامع شامل ، حتى غدا الكتاب سفراً علمياً غزيراً في مادته ، مرتباً في مبناه » ، ويشبه هذه الكلمة ماختم به أستاذنا الجليل محمد أبو زهرة مناقشته لهذه الرسالة للحصول على الدكتوراه فقال : « والحق يقال : لم يدع الأستاذ صغيرة ولا كبيرة في الحرب وآثارها إلا أتى بها »

ولم يقتصر الأمر على تقدير علماء السنة ، وإنما كان الكتاب أيضاً موضع إعجاب كبار علماء الشيعة - مع ملاحظة أنني تعرضت لمذاهب الجعفرية والزيدية في جميع جزئيات الكتاب - فجاءني رسالة من النجف الأشرف من الأخ الفاضل الاستاذ محمد علي الموسوي الحمادي قال فيها : « إن مؤلفكم القيم - آثار الحرب في الفقه الإسلامي - تزينت به المكتبات الخاصة والعامة في جميع أقطار الوطن العربي ، وإن

المكتبة العربية الإسلامية لتعزّز مثل هذا الأثر العلمي ، وإن العلماء
الأعلام من المؤلفين والأدباء ليقومون لشخصيتك مثال الإكبار
والاحترام ، وإني من أولئك الكثيرين المعجبين بقلمك لحسن بيانه ،
وسعة اطلاعتك » الخ ..

والكلمة الأخيرة : هي أنه دفماً للالتباس والوهم الذي وقع به
بعض قارئ الكتاب أريد أن أنبه الأذهان الى أنني لأعني في بحث
مبدأ الجهاد في الإسلام أنه مجرد مبدأ دفاعي ، وإنما قد يجوز البدء في
القتال من قبل المسلمين لمصلحة يراها ولي الأمر ، وتقتضيها سياسة الممارك
وإدارة الحرب والتحكم في قضايا تقرير مصير المعركة الشاملة مع العدو ،
وهذا يفسر لنا حقيقة الممارك والفتوحات التي خاضها المسلمون في الماضي
ويجوز لهم السير على نهجها في الحاضر ، ولكن مع تجنب العدوان والظلم ،
لأنها أمران محرمان من مبادئ الإسلام العامة ، وأن يكون الهدف من الجهاد
الوصول الى غاية إنسانية سامية وعدالة محققة ، وسلام حقيقي إيجابي .
والله من وراء القصد ، وهو يهدي السبيل .

وهبة الزحيلي

رئيس قسم الفقه الاسلامي ومناهبه
سابقاً بجامعة دمشق

٦ من جمادى الأولى سنة ١٣٨٥ هـ
١ من أيلول / سبتمبر ، سنة ١٩٦٥ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

١ - أهمية الموضوع ٢ - طريقة البحث ٣ - خطة البحث

الحمد لله الذي خلق الإنسان علمه البيان. والصلاة والسلام على سيده محمد الذي دافع وناضل حتى علت كلمة الله ، فكان الرحمة المهداة للعالمين .

وبعد : فإن معالم الإسلام وما أثره الخالدة كادت أن تنطمس في أعين كثير من الناس وتختلط عليهم وجوه الحق فتتبعه لرواسب الجهالات التي كانت قد رانت على عقول أسلافهم ، ولأنهم أصاخوا بأذانهم إلى حضارة الغرب ، وافتنوا بمدنيته الزاهرة ، وأعجبوا بأنظمتها وقوانينه السائدة ونسوا التراث التشريعي الأثيل الذي خلده الإسلام ، والذي مازالت حيويته تنطق بجدته وبتميزه وصلاحيته.

واثن طغى في عصرنا سبيل الأفكار الأجنبية حيناً من الزمان لاسيما فيما عيس تعاليم الإسلام الدولية ، فإنه سرعان ما برزت إلى الوجود نهضة علمية وعامة ، وهمة جبارة ترد الحق إلى نصابه ، وتبين متاهات الضلال .

ونحن بدورنا نقدم للمسلم أجمع جانباً ضيقاً من تشريع الإسلام الديني في بحث حصلت به على درجة الدكتوراه أسميته «آثار الحرب في الفقه الإسلامي - دراسة مقارنة» حتى يعلم كل إنسان أن الفقه الإسلامي منذ بزوغ فجره وفي مراحل تطوره عني بجميع نواحي الحياة الخاصة والعامة ، وأن الفقهاء المسلمين اهتموا

اهتماماً ملموساً بما يسمى اليوم « القانون الدولي العام » ؛ ذلك لأن الدعوة الإسلامية كانت في صراع عنيف مع الأمم المجاورة ، فتكلم الفقهاء عن حالات السلم والحرب وأحكام الدار والمجاهدات والمستأمنين والذميين، وأزالوا اللثام عن كل ما احتججه الفاتحون من أنظمة تشريعية تنطبق على المسلمين وغيرهم ، حتى إن بعض الفقهاء صنفوا كتباً مستقلة في الجهاد وما يتعلق به مثل سير الأوزاعي (١٥٧هـ) وكتاب الجهاد لعبد الله بن المبارك (١٨١هـ) وهو أول مؤلف في الجهاد ، والسير الكبير والسير الصغير لمحمد بن الحسن الشيباني (١٨٩هـ)، وسير محمد الواقدي (٢٠٧هـ) ، وكتاب الجهاد للطبري (٣١٠هـ) ، ورسالة في الجهاد للكرماتي (٩٠٦هـ) ، ورسالة أخرى لابن الخطيب (٩٠١هـ) ونحو ذلك .

وسبب هذا الاهتمام أن حروب الردة والبلغاء والخوارج والفتوحات الإسلامية في فارس وال عراق والشام ومصر وشمال أفريقيا - أو بتعبير أصح نشر الدعوة الإسلامية - كان لها أثر كبير في الفقه ، حتى إنه لا منغلة إذا قلت : إن الفقه الإسلامي بدأ ينسج خيوطه الأولى في ظل الفتوحات الأولى ، ثم نما وازدهر بسبب اتساع العلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم . تلك العلاقات التي أوجدت ثورة في الأذهان لمعرفة حكم الحوادث المستجدة والتي تحمل طابع الفقه العام^(١) .

والقانون الدولي العام بوضعه الحديث - وإن كان حديث النشأة وذلك في أوائل القرن السابع عشر على يد الفقيه الهولندي جروسيوس - فلأننا نجد في الإسلام نواة طيبة لمعظم الأحكام التي تحتاجها الدول المتمدينة في علاقاتها الدولية مع مغايرات اقتضتها فاحية العقيدة .

(١) راجع في هذا المعنى المدخل لفقه الإسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٨١، ٩٥ وقارن المقترح الإسلامي ومصادره له : ص ٨٢ .

ذلك لأن الصراع الذي ظهر في جزيرة العرب وما حولها في مبدأ الإسلام كان لا بد له من جانب المسلمين من قوة تحمي ظهورهم وطاقة حرية كبيرة تدفع بذلك الصراع إلى الدم . فكان تشريع الجهاد في الإسلام بمثابة الدرع الحصينة التي تدرع بها المسلمون للدفاع عن شرفهم وكرامتهم ودعوتهم السامية حتى اعتبر الجهاد في سبيل الله من فرائض الإسلام وفروءه سنامه كما روى معاذ بن جبل ، قال الله تعالى : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويُقتلون وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن ، ومن أوفى بهذه من الله ، فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم » (التوبة: ١١١) . وقال رسول الله ﷺ - فيما رواه البخاري ومسلم وابن ماجه - عن أنس : « لندوة أو روحة في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها »^(١) وسئل النبي ﷺ فيما رواه النسائي « أي العمل أفضل ؟ قال : إيمان بالله ورسوله ، قيل : ثم ماذا ؟ قال : الجهاد في سبيل الله ... »^(٢) .

لذا فلا غرابة أن نجد فقهاءنا يهتمون بصفة أصيلة بتنظيم قواعد الجهاد ، وتقرير قواعده وآدابه ، غير أنهم لم يُعنوا العناية الكافية بآثار الجهاد وعلى الأخص إذا كانت الغلبة لغير المسلمين ؛ لأن النصر كان حليف المسلمين في غالب الأوقات .

وسوف يتبين مما سنعرضه في بحثنا هذا أن الإسلام سبق القانون الدولي في كثير من أحكامه ومبادئه ، لا سيما فيما يتصل بمبدأ الشرف الدولي والمدالة الإنسانية والسلم العالمي . وبذلك تبدد الأوهام التي علق في أذهان بعض رجال القانون من أن أحكام الفقه الإسلامي قاصرة عن أحكام

(١) سنن ابن ماجه : ج ٢ ص ٨٩ .

(٢) سنن النسائي : ج ٦ ص ١٩ .

التنظيم الدولي الحديث ، مع أن أحكام الفقه الاسلامي فيما يقابل ذلك كثيرة وشاملة ومصادره مرنة . غاية الأمر أن القانون الدولي يقوم على أساس إقليمي موزع بين دول مستقلة . أما الشريعة الاسلامية فهي تقوم على اعتبار إنساني ، لأن الدعوة الاسلامية بطبيعتها دعوة عالمية ، والأحكام الاسلامية أحكام دينية شرعها الدين ، ويقوم بتنفيذها أيضاً إيمان المسلمين وقوة يقينهم كسائر الأحكام الدينية ، والمهدف منها إصلاح العالم . فالوجدان حارس للمصلحة العامة في حدود رقابة ولي الأمر « وهكذا ألبس الدين كل شيء من أمور المسلمين ثوب التشريع » (١) .

أما أحكام القانون الدولي فإنها أحكام عامة تسري على مختلف الدول فيما يمس علاقاتهم الظاهرية الخارجية . ولكن لما كانت الدول مستقلة تتمتع بالسيادة فلا يمكن أن توجد سلطات عليا تباشر اختصاص حل المنازعات الدولية ، وإلزام الدول باحترام هذا الحل بالقوة عند الضرورة (٢) . وأما سلطة مجلس الأمن فهي سلطة قاصرة فقراراته مجرد توصيات ، ثم إن حق الاعتراض (حق الفيتو) الممنوح للدول الكبرى يحد أساساً من سلطة هذا المجلس ويجعله عاجزاً عن منع الحرب بين الدول الكبرى ، مما أدى إلى فشله في فض كثير من المنازعات الدولية .

هذا فضلاً عن أن اعتبار القانون الدولي في حد ذاته قانوناً ملزماً هو محل خلاف بين شراح القانون ، فهو في رأي بعضهم : ليس إلا بعض مبادئ عليها العقل ليس لها إلا صفة أخلاقية فحسب ، فلا يعد خروجاً من الدول على القانون عدم اتباعها لهذه القواعد (٣) ، وأيضاً فإن بعض

(١) راجع تاريخ التفسير مع الاسلامي ومصادره لاستاذنا محمد سلام مذكور : ص ٨٥ .

(٢) راجع القانون الدولي العام في وقت السلم للاستاذ الدكتور حمد سلطان : ص ١٦ -

١٧ ، المنظمات الدولية للدكتور محمد حافظ فام ، الطبعة الأولى : ص ١٥ .

(٣) راجع رسالة الدكتور عبد الحميد خميس « جرائم الحرب والقاب عليها » : ص ٢١١

أحكام القانون الدولي كان أصله لخدمة مصالح دولة معينة بالذات . وبعبارة أوضح فإن القانون الدولي قام لحماية مصالح الدول المسيحية وفي ضوء النظرة البرجوازية والاستعمارية أو الاستغلالية وسيادة النزعة الفردية ، فهو قانون انطبع منذ ظهوره بطابع إقليمي طائفي ، ولا يزال إلى الآن نتاج الحضارة الأوروبية ، ومن هنا كانت الدبلوماسية مثلاً قبل تطورها أخيراً أسيرة مصالح المجتمع الأوروبي المحدود ، وكان العالم المسيحي لا يترف بالدولة العثمانية كمعضو في الأسرة الدولية إلا في أواخر القرن الماضي في عام ١٨٥٦ م ، مع أن تلك الدولة كانت تشكل امبراطورية واسعة ممتدة الأطراف من الناحية العملية . قال « أنزبلوتي » أحد فقهاء القانون الدولي في مقدمة كتابه : « إن تفكيرنا الدولي يصدر عن التكتل المسيحي ضد بلاد المسلمين ، وهذا المبدأ واضح في سلوك الدول المسيحية الحاضرة كما شاهدنا في مأساة فلسطين وغيرها من البلاد المستعمرة ، وكانوا يقولون : إن المسلمين محرومون من حماية القانون الدولي وليسوا كغيرهم من بني الإنسان^(١) ، وكانوا يطبقون قانون الحرب فيما بين الدول الأوروبية فقط ، ويجعلون الأسير راتباً دون أن يطبق ذلك على المسلمين ، بل إن دماء المسلمين كانت مهددة عندم .

والسبب في اختياري لهذا الموضوع عدا ما فيه من أهمية وحيوية بالغة هو :
أولاً - بيان الحق فيما يتصل ببعض نواحي الجهاد الذي شغل

(١) راجع القانون الدولي العام في وقت السلم طبعة ١٩٦٢ للدكتور الاستاذ حامد سلطان ص ٥ - ٣٩٤٦ - ١٠٨٤٤١ ، مبادئ القانون الدولي العام للاستاذ الدكتور حافظ فام طبعة ١٩٦١ : ص ٤١ ، وراجع محاضرة الدكتور مصطفى الحفناوي عن فكره الدولة في الاسلام : ص ٥٨ من سلسلة « المحاضرات العامة للموسم الثقافي الاول بالازهر » سنة ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩ م ، وقد أرشدنا على ذلك احتاذنا محمد سلام مذكور . وراجع ص ٣٩ من المجلة المصرية للقانون الدولي عام ١٩٦١ .

المستشرقين ، فكتب الكثيرون منهم في زوايا منه وفق ما أملاه عليهم التمسب والهوى والكراهية ، إذ أنهم يريدون محاربة الإسلام على أساس نشأته الفكرية العلمية . فمن أجل هذا في الواقع نشأ الاستشراق وبدأ المستشرقون شن غزواتهم على الشرق الاسلامي في قوميته ولقته ودينه . وكان أكثر اهتمامهم بالجهد باعتباره المبدأ الذي يكون الطليمة الأولى لحماية الإسلام ، فوجهوا إليه الحملة الشمواء لإضفاف معنويات المسلمين وإشطارم بأنهم هم الظالمين الأمم والشعوب ، وما زالوا يصورونهم بالوحوش الضاربة التي تتربص للانقضاض على العالم ، فتقضي على معالم المدنية والحضارة ، مما يسبب نفرة الناس عن قبول دعوة الإسلام بهذه الصورة ، وزوال خطر المسلمين على المسيحيين كما يزعمون . مع أن المعروف هو العكس ؛ فإن الاستشراق بحث يمهّد لتسلط المستعمرين عن طريق انتشكيك بمقومات العرب والمسلمين ، ويوجهه الأنظار إلى مدنية الغرب عن طريق المقالات والكتب التي يحاول أربابها أن تظهر بمظهر البحث العلمي الدقيق ، غير أنها لإلقاء السم في الدسم ، ولخدمة الأغراض السيئة .

أما الكتاب المسلمون الذين كتبوا في هذا الموضوع ، فمنهم من رد على أولئك المستشرقين ، ولكن بدون تعمق أو دقة لاستنادهم إلى بعض النصوص القرآنية التي هي أصل الخلاف ومثار النزاع ، دون تعقيب على ما قرره الفقهاء في اجتهاداتهم التي كانت تصور الجهاد بحسب الوقت الذي وجدوا فيه . وكل ما رأيته في موضوع الجهاد بصفة عامة لا يخرج عن كونه مقالات أو خواطر تدون فتشر ، دون أن يكون هناك بحث علمي مستفيض مدعم بالبراهين التي تخرج على مواطن الشبهات التي تعلق بها الطاعنون على الإسلام فيفندوها الباحث بأسلوب صحيح .

ثانياً — إني وجدت أصحاب رسائل الدكتوراه بعنوان غالباً في رسائلهم

يبحث بعض النواحي التي تتصل بالفقه المدني ، دون أن أعثر على انجاء أحد منهم إلى الفقه الدولي العام ، فكان من الضروري أن نسد ثغرة في ميدان الفقه نحتاج إلى عرض أحكامها عرضاً حديثاً ، وبسبب الرجوع للباحثين ورجال القانون والهيئات العلمية الذين يتجه اهتمامهم إلى تقنين أحكام العلاقات الدولية ، فإذا ما قدر لنا أن نقدم خلاصة من أحكام الشريعة العلمية الخالصة في هذا المضمار نكون قد أسهمنا بقدر كبير في تقديم الدراسات القانونية المقارنة . ومن الملحوظ أن الجمهورية العربية المتحدة مثلاً فلس منها اهتماماً بالدراسات الدولية فتراها تعلن دورياً عن مسابقات في أبحاث دولية معينة نظير مكافآت لمن يحسن العرض والتحليل فيها بسبب ازدياد ترابط العلاقات الدولية وتشابك مصالح الدول الحيوية .

ثالثاً — إن موضوعنا من المواضيع الجديرة بالبحث لتحقيق التقارب بين الشرق والغرب وإزالة أوجه الخلاف بينها فيما يخدم قضية السلم العالمي والأمن الجماعي ، ولا سيما أن الجهود الدولية تتجه الآن إلى تنظيم إعلانات الحرب وآثارها أو وسائل القتال بضرر الحد من أضرارها والتخفيف من ويلاتهما ، مع ملاحظة أن الأحوال الدولية تنعكس في عصرنا على كل نشاط للأفراد في داخل الدول ، وتؤثر على فاعليتهم الإنتاجية وطاقاتهم الفكرية .

والعالم اليوم في أوضاعه الدولية بحاجة ماسة إلى قبس من نور الإسلام في قضايا السلم والحرب ، وقد نصت المادة ٣٨ من قانون محكمة العدل الدولية على اعتبار أحكام الشريعة الإسلامية من مصادر القانون .

وقد أدى دخول المسلمين في المجتمع الدولي إلى تغيير كثير من مواد قانون الحرب أو القانون الدولي ؛ وذلك لأن الإسلام في السلم يعامل الشعوب جميعاً بالرحمة والطف ، ويحيط الإنسانية بسياج من الدين والرفق

لأنه يستبر الناس كلهم عيال الله فأحبهم إلى الله أنفهم لبياله ، والإسلام في الحرب لا يستبد أتباعه ولا يقسو جنوده إلا بمقدار الضرورات الحربية، ولا يستخدم آلات الحرب الرهيبة التي تدمر كل شيء أتت عليه ، إلا أن يكون ذلك على سبيل المعاملة بالمثل لقوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » (١) « وجزاء سيئة سيئة مثلها » (٢) « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين » (٣) . وإذا ما كان النصر للمسلمين فلا يأخذهم زهو الانتصار وكبرياء الغلبة إلى البطش بالملوك والنصر للفتك بجميع الأعداء وسلب أموالهم ، وإنما يكون الحلم والرفق والصبر والآثاء هي الأمور الحاصلة في الواقع كما وجدنا ذلك في مختلف الحروب الإسلامية .

وأبرز مثل لهذا حالة الرسول وصحبه مع المشركين في فتح مكة فإنهم لم يستزوا بمدد جيشهم وعددهم ، ولم يتحدوا أعداءهم بمواجهة قواتهم . وإنما قام الرسول عليه السلام على باب الكعبة فقال : « لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، صدق وعده ونصر عبده ، وهزم الأحزاب وحده ، ثم قال : يا مشر قریش ما ترون أني فاعل فيكم ؟ قالوا : خيراً ، أخ كريم ، قال : اذهبوا فأنتم الطلقاء » (٤) .

والإسلام في سلمه وحربه ينادي بالناس جميعاً إلى الانضمام تحت لواء دعوة الحق والحرية والمحبة والخير والتعاون « قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني » وسبحان الله وما أنا من المشركين » (٥) .

(١) الأقال : ٦٠

(٢) الثوري : ٤٠

(٣) البقرة : ١٩٤ .

(٤) سيرة ابن هشام : ج ٢ ص ٤١٢ .

(٥) يوسف : ١٠٨ .

« يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا بين لكم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب ويبفو عن كثير ، قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ، ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ، ويهديهم إلى صراط مستقيم » (١) .

طريقة البحث :

وقد سرت في دراستي لموضوع الرسالة على هدي الطريقة العلمية الموضوعية التاريخية المقارنة .

فهي طريقة علمية أصيلة : لا استهوائية عاطفية تؤصل الموضوعات بالأدلة بمد تحقيقها وسبر أغوارها ومناقشتها ، وتسمى لتبيان الحقيقة بحسب الظفر بالدليل الصحيح دون تمصب لرأي معين أو تقليد بعيد عن الحق لأن مبدأنا أن « الناس أبناء ما يحسنون » كما قال سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه .

وهي طريقة موضوعية : تتمدد إلى النصوص الشرعية فتسير على هداها دون تحريف أو تغيير « يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله » . فنحن نلجأ أولاً في الاستدلال إلى نصوص القرآن الكريم ثم إلى السنة النبوية الصحيحة ، ثم إلى عبارات الفقهاء في كافة المصور إلى وقتنا هذا ، فإن لم نجد نصاً لحكم لجأنا إلى ميسار المصلحة العامة والاستحسان ؛ فإن علاقات الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم كلها ترجع في الواقع إلى الاجتهاد في رعاية المصلحة العامة والعدالة ، ففي ذلك تحقيق لفرض الشارع . قال تعالى : « ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى » (٢) ، ومن الأمثلة المعروفة في رعاية المصلحة في الحرب أن

(١) المائدة : ١٥ - ١٦ .

(٢) المائدة : ٨ .

الرسول عليه السلام حينما نزل يوم بدر بأصحابه منزلاً قال له الحباب بن المنذر : أهذا منزل أنزلك الله فلا نعدل عنه ، أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ قال : بل هو الرأي والحرب والمكيدة ، فأشار الحباب إلى منزل آخر وافقه عليه الرسول ﷺ وكان من أسباب تغلبهم على كفار قريش . وهي طريقة تاريخية : تتبع منشأ التشريع الإسلامي في مصادره الأولى ومقررات الفقهاء القدامى في كتبهم التي وضعوا فيها نواة مذاهبهم ، ثم تنتقل من ذلك إلى تقارير الفقهاء المتأخرين وما لاحظوه من تعارض أحياناً بين أقوال إمام المذهب فعملوا كل قول على حالة معينة مثلاً ، أو قيدوا رأياً آخر بقيد مأخوذ من أصول المذهب وفروعه . ولهذا سنذكر في الحواشي المراجع الأساسية ثم تتبعها بمراجع الفقهاء المتأخرين .

وبعد معرفة ما قرره هؤلاء الفقهاء نمود إلى كتب السير والمغازي والتاريخ لمعرفة مدى تطبيق اجتهادات الفقهاء ، وعلى أي وتيرة سار المسلمون في حروبهم ؛ فإن النظريات الفقهية هي باعتبار ما ينبغي أن يكون عليه موضع الحكم ، أما ما نقله المؤرخون الثقات فهو بحسب ما كان واقعاً فعلاً . وفي ضوء الحوادث التاريخية تتضح نظريات الفقهاء ، ويظهر مقدار إصابتها للحق أو البعد عنه .

ثم هي أخيراً طريقة مقارنة : فبعد أن تقارن بين مختلف المذاهب الإسلامية على نهج موسوعة الفقه الإسلامي تقريباً ، ونستخلص الصواب - في تقديرنا - منها ، تقارن الرأي المختار أو غيره بما عليه الوضع في الفقه والقانون الدولي بدون انتهاج تقريب مفتعل لإيجاد أوجه التماثل بين الشريعة والقانون احتفاظاً بطابع الفقه الإسلامي ونظامه القانوني المستقل . ولا يخفى ما للمقارنة من فائدة إذ هي الطريقة العلمية المنتجة (١) ،

(١) هذا فضلاً عن كون المقارنة تتجاوب مع نفسي إذ أنها تعتبر نتاج دراساتي المزدوجة في كليتي الشريعة بالأزهر الشريف وكلية الحقوق بالجامعة .

والفقه المقارن هو الفقه الثمر الذي يستبر عاملاً أساسياً في تكوين ملكة الاستنباط للمجتهد ، لأن المقارنة تفتح أمامنا آفاقاً جديدة ، فإذا ما انتقلنا لميدان المقارنة مع القانون الدولي بدت مواطن الشبه والاختلاف على طبيعتها ، وبرزت أوجه النقص في بعض المذاهب الإسلامية أو القانون ، وحيثما تحقق وظيفة البحث المقارن : وهي توحيد التشريع في تقدمه وتطوره .

فنحن في سلوك هذه الطريقة نكون قد ساهمنا فيما يتطلع إليه رجال القانون من فقهاء الشريعة حيث يطلبون عرض أحكام الفقه في صيغ جديدة تتناسب وروح العصر الحديث . إذ أن دقة اهتمام العلماء من مسلمين وغيرهم أدى لاقطاع الصلة الملوية القانونية بين الشرق والغرب ، وسببات الشريعة الإسلامية أمام نهضات الشرائع الأخرى قديمها وحديثها ، وحرمان الفقه العالمي من مصدر خصب للأبحاث التاريخية والمقارنة ، مصدر لا يقل في سعة ميدان نفوذه ولا في مدى تطوره ولا في غزارة نظمه ومبادئه عن القانون الروماني الذي يعتبرونه قانون العالم الحديث^(١) .

والمقصود من المقارنة التي سنعقدها بين مبادئ الشريعة الإسلامية وبين ميثاق الأمم المتحدة ومعهدة جنيف سنة ١٩٤٩ : هو إظهار سمو الشريعة ، وإن كان الحق - كما أشار في مناقشة الرسالة أستاذنا الجليل الدكتور حافظ غانم - أن هذه المقارنة جاءت في غير موضعها ؛ لأن مبادئ الشريعة السامية تهدف إلى تحقيق مكارم الأخلاق وتقنين المثل العليا ، بل إن تلك الأخلاق والمثل هي عقيدة متأصلة في قلوب المسلمين . أما ميثاق الأمم المتحدة ومعهدة جنيف فكلاهما أملته إرادة الدول الكبرى ، وموادها خالية من المثالية ، ولم يقصد بها إلا منع الحرب لجرد المصالح الذاتية ، دون نظر إلى شرف أو خلق أو ضمير أو عدالة .

(١) راجع بحث الدكتور علي بدوي «مكانة الشريعة الإسلامية في الفقه الحديث» ، وهو منشور في مجلة القانون والاقتصاد ، السنة الأولى : ص ٧٣٧ .

وقد يتساءل بعضهم عن فائدة دراسة « آثار الحرب » فضلا عما ذكرناه من الفوائد ، مع أن الحرب محرمة في القانون الدولي الحديث ومخالفة لأحكامه ؟

فيجيب على ذلك : بأن التحريم القانوني لا يفتي إمكان نشوب الحرب من الناحية الواقعية على نطاق واسع بين الدول التي انضمت لنظام منع الحرب ، فما زال للقتال شأن واقعي في العصر الحاضر ؛ بل إنه من الجائز في ظل التنظيم الدولي نشوب الحرب بين دول من غير أعضاء الأمم المتحدة أو من غير الدول التي انضمت لاتفاقات تحريم الحرب . ومن الممكن زيادة على ذلك أن يفشل التنظيم الدولي وينهار نظام الأمن الجماعي من أساسه بحيث يعود المجتمع الدولي إلى الحالة التي كان عليها قبل تحريم الحرب^(١) فقد ظلت الحرب الهجومية مشروعة طيلة القرون الماضية وفي النصف الأول من القرن الحالي ، وسادت حتى نهاية الحرب العالمية الأولى في عام ١٩١٨ فكرة كون الحرب حقاً من حقوق الدولة الطبيعية ومظهراً من مظاهر سيادتها ، فالدولة حرة تعلن الحرب وقتما تشاء وعندما تملي عليها مصلحتها ذلك ، دون أن يجد حريتها حد ، اللهم إلا اتباع بعض الإجراءات الشكلية^(٢) .

واقسام الدول العظمى نفسها إلى قسمين : الكتلة الشرقية والكتلة الغربية مما يزيد في حدة التوتر الدولي ويبقي دوام الخطر في نشوب حرب في وقت ما ؛ إذ إن الأحلاف العسكرية كحلف الأطلسي وحلف وارسو هي التي تحدد السياسة الخارجية للمجموعتين الدوليتين الكبيرتين . وإنه

(١) مبادئ القانون الدولي العام ، طبعة ١٩٦١ ، لأستاذنا الدكتور حافظ قائم : ص ١٤ .

(٢) راجع محاضرة الدكتور عبد الفتاح حسن في محاضرات الموسم الثقافي الأول بالأزهر

ص ٢٧٩ وما بعدها ، وراجع رسالة جرائم الحرب والغاب عليها للدكتور عبد الحميد خميس :

ص ٨٨ وما بعدها .

بالرغم من وجود هيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن ومحكمة العدل الدولية
وقعت حروب متوالية ، فلم يمنع وجود هذه الهيئات العالمية
من اشتعال هذا الاضطراب الذي يشمل اليوم العالم بأسره ، لم
ينع دون وقوع الاضطراب والحرب في كوريا سنة ١٩٥٠ - ١٩٥٣ وفي
ألمانيا والصين وشمال أفريقيا والكونغو والشرق الاوسط ، وعلى الأخص
حرب المدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦ . وأخيراً في عام ١٩٦١
قامت الحرب بين الهند والبرتغال في مستعمرة جوا انتهت باستحلال الهند
لها بالمجوم المسلح رغم استخدام البرتغال أسلحة حلف شمال الأطلسي^(١) .
كل هذا يؤكد إمكان وقوع الحرب . وبصرف النظر عن ذلك فإننا
نحتفظ ببقاء مشروعية الحرب الدفاعية وفق النظرية الاسلامية التي تتفق مع
وجهة القانون الدولي بحسب نصوص ميثاق الأمم المتحدة ، وبصفة عامة
فتشريع الحرب في الإسلام استجابة لحقيقة واقعية هي أن نشر كل دعوة
دينية لابد أن يصطدم بالأعداء ، فيتعرشوا لاتباع الدعوة ، أو يكيدوا
لهم ، فتكون الحرب حينئذ ضرورة مطلوبة من ضرورات السياسة والدفاع .
ومن هنا لم يذهب أحد من فقهاء الاسلام إلى تحريم الحرب ، لأنه رأي
خيالي غير عملي ، برهنت الأحداث على فساده .

وبحثنا آثار الحرب لايختلف عما إذا كانت الحرب برية أو بحرية أو
جوية ؛ لأن هذه كلها وسائل قتال . أما نتائج الحرب فلا تختلف . وقد
أقر الرسول عليه صلوات الله الحرب البحرية ، فقد أخرج البخاري والنسائي
وأبو داود أن الرسول ﷺ نام مرة عند أم حرام خالة أنس بن مالك ، ثم
استيقظ وهو يضحك فقالت : وما يضحكك يا رسول الله ؟ قال : دنا من

(١) وقد استمرت أمثال هذه الحروب والاعتداءات بعد ذلك كما هو ملحوظ في أبمانا
الحاضرة ١٩٦٥ الاعتداءات الصارخة من أمريكا على جمهورية الدومينكان ، وفي بلدان جنوب
عربي آسيا في فيتنام العالية ، واعتداء الهند على أراضي الباكستان .

أمتي 'عرضوا علي غزاة في سبيل الله يركبون ثبج هذا البحر ملوكا على الأسرة' (١) أي في الجنة .

وعلمي هذا بداية دراسة لبعض النواحي في قانون الحرب والسلم في الاسلام ، تاركا المستقبل مواصلة الجهود وبذل الطاقة لإنتاج أطيب الثمرات من معين الفقه الاسلامي ، حتى يخرج من الدائرة الضيقة لانتشاره إلى دائرة أعم وأشمل . هذا .. بعد أن كنت عازما على استقصاء الكلام في العلاقات الدولية الخارجية لولا الإصرار بحق من أستاذنا الجليل محمد سلام مذكور على قصر الموضوع على آثار الحرب حزماً منه على تحديد مواطن البحث .

ولست أدعي أنني بلغت الكمال في هذه الأبحاث التي أتبع لي مرضها ، فإن الكمال لله وحده ، والعصمة من شأن الرسل . ومن ظن أن العلم غاية فقد بنحسه حقه ووضع في غير منزلته التي وصفه الله بها حيث يقول : « يستلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » (٢) والدليل على عجز الإنسان أنه - كما قال الثعالي في اليتيمة - « لا يكتب كتاباً فيبيت عنده ليلة إلا أحب في غدها أن يزيد فيه أو ينقص منه ، هذا في ليلة فكيف في سنين ممدودة ؟ »

لذلك فإن أحسنت فهو من فضل الله ، وإن تكن الأخرى فهو جهد المقل في سنين طويلة طفت فيها على أبحاث كثيرة حساسة سجلتها في كتابي هذا .

وعلى هذا الأساس أكتب متوكلاً على الله مستعِذاً بما استعاذ منه الجاحظ في كتاب البيان حيث يقول : « اللهم نموذ بك من فتنة القول كما نموذ بك من فتنة العمل ، ونموذ بك من التكلف لما لا تحسن ، كما نموذ

(١) صحيح البخاري : ج ٤ ص ٣٦ ، سنن النسائي : ج ٦ ص ٤٠

(٢) السجدة : ٨٥

بك من العجب بما نحسن ، ونعوذ بك من شر السلاطة والهدر كما نعوذ
بك من شر المي والحصر .

ولا يفوتني أن أذكر عظيم تقديري لأستاذنا الفاضل محمد سلام مذكور
رئيس قسم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق بجامعة القاهرة الذي كان له
أعمق الأثر وأطيبه في إعداد هذه الرسالة بفضل ما يتميز به من بُعد
النظر وحصافة الرأي والذوق الفقهي مما جعلني أقنطع الكثير من وقته الثمين
في تحقيق أصول البحث ، وتمحيص الأدلة وتنسيق النتائج العلمية ، وكان
لا يألو جهداً في إرشادي ، حتى إنه أطلق يدي في مكتبته السامرة
فتصيدت منها نقائس الكتب . فإليه وإلى كل من أسهم في توجيهي وإرشادي
والاطلاع على رسالتي أقدم وافر الشكر .

خطة البحث :

وقد جمعت ما تضمنه الكتاب ثلاثة أبواب وخاتمة للبحث .
الباب التمهيدي — عموميات عن الحرب . وفيه فصلان :
ذكرت في الفصل الأول تعريف الحرب شريعة وقانوناً وتاريخ الحروب
وعلاقة المسلمين بغيرهم وما يتفرع عن ذلك .
وفي الفصل الثاني — تكلمت بصفة موجزة عن كيفية بدء الحرب .
وهذا الباب وإن لم يكن من مقصد الكتاب الأصلي فلإني تعرضت
لذكر أبعائه بنظرة خاطفة حتى تتبين حقيقة آثار الحرب بعد معرفة شيء
عنها ؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره .
الباب الأول — الآثار المترتبة على قيام الحرب . وهو يتضمن خمسة فصول :
الفصل الأول — انقسام الدنيا إلى دارين أو ثلاث .
الفصل الثاني — في أثر الحرب في العلاقات السلمية .

الفصل الثالث - أثر الحرب في العلاقات السياسية الدولية . وفيه مبحثان :

المبحث الأول - في أثر الحرب في العلاقات الدبلوماسية .

المبحث الثاني - في أثر الحرب في المعاهدات .

الفصل الرابع - في الأسرى والجرحى والقتلى .

الفصل الخامس - في أثر الحرب في الأشخاص والأموال . وفيه مباحث ثلاثة :

المبحث الأول - في أثر الحرب في الأشخاص .

المبحث الثاني - في أثر الحرب في العلاقات التجارية .

المبحث الثالث - في أثر الحرب في أموال العدو .

الباب الثاني - الآثار المترتبة على انتهاء الحرب . وفيه فصول خمسة :

الفصل الأول - في انتهاء الحرب بالإسلام وآثاره .

الفصل الثاني - في انتهاء الحرب بالصلح بقسميه : المؤقت والمؤبد .

الفصل الثالث - في انتهاء الحرب بالفتح وآثاره .

الفصل الرابع - في انتهاء الحرب بترك القتال .

الفصل الخامس - في التحكيم وانتهاء الحرب به .

واقة نسأل أن يوفقنا لصواب القول والعمل ، وأن يكون عملنا هذا في سبيل رضوانه ومطمع ثوابه ، وأن ينفع به الناس ، راجياً منه تعالى أن يمدنا بالمون لإتمام ما بدأته من أبحاث في العلاقات الدولية في الإسلام ، واقة نعم المستول والمهادي إلى سواء الصراط .

المؤلف

وهبة مصطفى الزحيلي

الباب التمهيدي

الحرب بصفة عامة وتأصيلها اشرعي والقانوني

تمهيد

لا بد قبل الدخول في موضوع البحث أن نتكلم عن بعض المسائل الهامة ، مثل : تعريف الحرب وتحديد أغراضها وإبراز الباعث عليها في الإسلام وإدراك حقيقة الأصل في علاقة المسلمين بنيرم وطبيعة هذه العلاقة ؛ لأن ذلك أساس عام في معظم نواحي البحث ، ثم لا بد من إلقاء الضوء تبماً لذلك على طرق البدء في الحرب ليعرف مدى التنظيم الإسلامي لأمر خطير يمس جوهر الدعوة الإسلامية وتقرير مصيرها في هذا العالم .

وقد اشتمل الباب التمهيدي على فصلين :

الفصل الاول - في بيان ماهية الحرب وتاريخها والدوافع اليها .

الفصل الثاني - في كيفية بدء الحرب .

الفصل الأول

بيان ماهية الحرب وتاريخها والدوافع إليها

أولاً : تعريف الحرب

الجهاد والحرب والنزو في أصل اللغة العربية : تدور حول معنى واحد وهو القتال مع العدو ^(١) . وقد وردت كلمة « حرب » في القرآن الكريم بمعنى القتال كما في هذه الآيات « كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله » ^(٢) . أي كلما جمعوا وأعدوا شنت الله جمعهم ، « فلما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم » ^(٣) أي في القتال « فلما منأ بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها » ^(٤) أي حتى تأمنوا وتضموا السلاح ^(٥) . وهذا الاشتراك اللغوي بين الكلمات الثلاث هو المقصود أيضاً عند الاستعمال في صرف الفقهاء . وزيد الأمر إيضاحاً بالنسبة لكلمة « جهاد » .

الجهاد في اللغة : بذل الجهد وهو الوسع والطاقة ، أو المبالغة في العمل من الجهد . قال في المغرب : الجهاد مصدر جاهدت العدو جهاداً

(١) راجع تاج اللغة للجهري : ١ ص ٤٢ ، ٢٢٠ ، والقاموس المحيط : ١ ص ٣٣٧ ، ٤ ص ٤٢٩ .

(٢) المائدة : ٦٤ .

(٣) الانفال : ٥٧ .

(٤) محمد : ٤ .

(٥) راجع في معاني هذه الآيات تفسير القرطبي : ٦ ص ٢٤٠ ، ٨ ص ٣٠ ، ١٦ ص ٢٢٩ .

إذا قاتلته قتالا ، أو بذل كل منها جهده ، أي طاقته في دفع صاحبه ، فهي صيغة مشاركة من الجهد وهو الطاقة والمشقة ، كما أن القتال مشاركة في القتال ، ثم غلب في الاسلام على قتال الكفار ونحوه . وقال الراغب في مفردات القرآن : والجهاد والمجاهدة : استفراغ الوسع في مدافعة العدو . وتستعمل كلمة جهاد بمعناها اللغوي الأعم .

وإذا قد عرفنا أن الجهاد في أصل اللغة هو مقاومة العدو ، فمن هو هذا العدو ؟

قال العلماء : الجهاد ثلاثة أضرب : مجاهدة العدو الظاهر ، ومجاهدة الشيطان ، ومجاهدة النفس^(١) . وكل هؤلاء - بحسب نظرة الإسلام - أعداء ، ويشملهم قوله تعالى : « وجاهدوا في الله حق جهاده »^(٢) « وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله »^(٣) « إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض »^(٤) .

فكلمة « جهاد » إذن عامة ، ومن يزعم من المتعصبين ضد الإسلام أن الجهاد : هو قتال المسلمين لكل من ليس بمسلم لإكراههم على الإسلام . فهذا محض الافتراء والكذب على الإسلام^(٥) .

ومورد الشبهة في تخصيص كلمة « جهاد » بذلك هو ما ذكره الفقهاء المسلمون من تعريفات للجهاد . وهي في الواقع عديمة لا تخصص مدلول

(١) تفسير النار : ج ١٠ ص ٣٠٦ .

(٢) الحج : ٧٨ .

(٣) التوبة : ٤١ .

(٤) الأنفال : ٧٢ .

(٥) تفسير النار : ج ١٠ ص ٣٠٧ .

النصوص القرآنية الواردة في الجهاد . هذه التعريفات كثيرة نذكر منها ما يلي :

قال الحنفية : الجهاد غلب في صرف الشرع على جهاد الكفار وهو دعوتهم إلى الدين الحق وقاتلهم إن لم يقبلوا ، وهو في اللغة أعم من هذا . (١) أو هو بذل الوسع والطاقة في سبيل الله عز وجل بالنفس والمال واللسان (٢) ، أو غير ذلك أو المبالغة في ذلك .

وحدّاه ابن عرفة (٣) من المالكية بقوله : هو قتال مسلم كافراً غير ذي عهد لإعلاء كلمة الله تعالى أو حضوره له ، أو دخوله أرضه له (٤) . وقال الشافعية : الجهاد في الاصطلاح : قتال الكفار لنصرة الإسلام ، ويطلق أيضاً على جهاد النفس والشيطان والمراد هنا الأول ، وترجمه في التنبيه بقتال المشركين (٥) . وقال الباجوري : الجهاد أي القتال في سبيل الله مأخوذ من المجاهدة وهي المقاتلة لإقامة الدين ، وهذا هو الجهاد الأصغر ، وأما الجهاد الأكبر فهو مجاهدة النفس ، فلذلك كان يُقال يقول إذا رجع من الجهاد : رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر (٦) .

(١) فتح القدير : ٤ ص ٢٧٧ ، النهاية على الهداية : ٤ ص ٢٧٩ ، الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٨٨ ، مخطوط السندي : ج ٨ ق ٢

(٢) البدائم : ج ٧ ص ٩٧ ، ابن عابدين « رد المختار » : ج ٣ ص ١٠٣ .

(٣) هو محمد بن محمد بن عرفة الورعني ، أبو عبد الله : إمام تونس وعالمها وخطيبها في عصره ، مولده ووفاته فيها ، نسبته إلى « ورعنة » قرية بإفريقية ، توفي سنة (٨٠٤ هـ) .

(٤) الحرشي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٠٧ ، اللقدمات المهدات لابن رشد : ١ ص ٢٥٨ ، منع الجليل : ١ ص ٧٠٧ ، حاشية المدوي : ٢ ص ٢ .

(٥) حاشية الشرقاوي : : ج ٢ ص ٣٩١ .

(٦) حاشية الباجوري على ابن قاسم : ج ٢ ص ٢٦٨ .

وكانت مشروعية الجهاد بعد الهجرة بنحو سنة^(١)

هذا هو معنى الجهاد عند المسلمين كما صورته فتاؤهم . ومنه يظهر لنا أنه فرض على المسلمين لنصرة الإسلام بعد وجود مقتضياته من قبل العدو بخلاف الحرب فقد تكون للعدوان . ولهذا فضل الإسلام كلمة « جهاد » عن كلمة « حرب » فالجهاد إذن كلمة إسلامية^(٢) .

والحقيقة أن الجهاد هو بذل الجهد والكفاح بالوسائل السلمية أولاً ، ثم عند اقتضاء الامر للمحافظة على الدعاة وتحصين البلاد يلجأ إلى القتال لتحقيق السعادة الشاملة للبشرية في دنياها وأخرائها كما ارتضاها الإله الحكيم ، وكل جهد يبذل في هذا المضمار فهو في سبيل الله وحده ولإرضائه فقط دون أن يشوب نوايا المسلمين نزعة مادية أو هوى شخصي أو تسلط على رقاب العالم وسيادة الأمم ، فما الجهاد إلا تمكين لإقامة نظام عادل وفتح لانطلاق آمال البشرية الفطرية وتقرير الحرية الطبيعية التي تتطلع إلى

(١) راجع المقدمات للمهدات لابن رشد : ج ١ ص ٢٦١ ، حاشية الفرقاوي : ج ٢ ص ٣٩١ ، حاشية البرماوي : ص ٢٨٥ ، تفسير المنار : ج ٢ ص ٣١٢ .

(٢) ولكن لا يصح أن يفهم الجهاد على أنه وسيلة عدوانية نحو الشعوب غير المسلمة كما فهمه المستشرقون والمتعصبون على الإسلام . فقد اعتاد الأجانب أن يعبروا عن كلمة « الجهاد » بالحرب المقدسة (راجع العقيدة والفريضة ، جولد تسبير : ص ١٠٦ ، ١٢٥) وفسروها تفسيراً منكراً (راجع الإسلام والمستشرقون : ص ٦٠ : محمد ، أرفنج ص ١٠٣ ، العقيدة والشرعية : ص ٢٧) ، حتى أصبحت تلك الكلمة عبارة عن دراسة الطب والخلق والمهنية وسفك الدماء حتى كأن للمسلمين يمثلون قوة متوحشة تتوعد للاغراض على العالم بأسره ، يملأ قلوبهم الحقد والتعصب فتفضي على الحضارة والدين وتفتك بالأبرياء وتشرذم الأطفال والنساء ، ولا منجاة أمامهم إلا بإعلان الإسلام كرهاً وبدون نظر أو تثبت . والقريب من الاعتدال منهم يقول : « الجهاد نوع من التبشير الديني الذي يمكن أن يقوم به الإنسان بطريق الاقتناع أو القوة . والجهاد يبادل تماماً معنى الحرب ويتم بحاربة الكفار وأعداء الدين (راجع الحرب والسلام في الفريضة الإسلامية للاستاذ مجيد خدوري : ص ٥٦ ، ٥٧) .

المقيدة السليمة ، دون أن يحول إزاء ذلك حائل أو تسلط حاكم ظالم^(١).
ولا يصح الخلط بين مفهوم الجهاد بهذا المعنى وبين اعتباره وسيلة
لإكراه الناس على الإسلام وفرض الدين على النفوس ؛ مع أن هذا
ترفضه أبسط العقول وطبائع الأمور في أن المقيدة لا يمكن أن تستقر في
نفس مالم يخالط بشاشتها القلوب ، وتقتنع بها النفوس عن روية دون
قسر أو إجبار .

تعريف الغزو والحرب عند فقهاء القانون الدولي :

الغزو في القانون الدولي العام هو دخول قوات الدولة المحاربة في
إقليم العدو ، وهو لا يتضمن إتمام السيطرة على هذا الإقليم^(٢) ، وهذا المعنى
لم نجد له مثيلاً في الإسلام ، فلا تعرض لتفصيله ، وكل مانشير إليه هو
أنه قد يرد لفظ الغزو في بعض الأحاديث ويراد منه الجهاد .

أما الحرب : فلها تعريف تقليدي عند رجال القانون الدولي ، وهو
أن الحرب صراع مسلح بين دولتين أو بين فريقين من الدول ويكون
الغرض منه الدفاع عن حقوق ومصالح الدول المحاربة . فالحرب لا تكون
إلا بين الدول ، أما النضال المسلح الذي قسّد يقع بين بعض الجماعات
داخل دولة ما ، أو الذي تقوم به جماعة من الأفراد ضد دولة أجنبية ،
فلا يعتبر حرباً ولا شأن للقانون الدولي العام به ؛ بل هو يخضع لأحكام
القانون الجنائي الدولية التي يحدث فيها . كذلك لا يعتبر حرباً بالمعنى الدولي :
النضال المسلح الذي يقوم به إقليم نائر في وجه حكومة الدولة التي يتبعها

(١) انظر نظام العالم والامم . طنطاوي جوهرى : ج ٢ ص ٤١٥ .

(٢) راجع مبادئ القانون الدولي العام طبعة ١٩٦١ للدكتور حافظ غانم : ص ٦٤١

أو الذي تقوم به إحدى الدول الأعضاء في دولة متعاهدية ضد الحكومة المركزية^(١) .

ونلاحظ أن التعريف الذي ذكرناه للحرب في القانون الدولي أصبح اليوم مجرد تعريف تقليدي ، والاتجاه الحديث يميل إلى توسيع معنى الحرب بحيث يشمل كل حالة يتم فيها قتال مسلح دولي ولو لم تتوافر عناصر التعريف السابق ؛ بل إن قواعد قانون الحرب تطبق ولو كان القتال يدور بين جماعات لا تتمتع بوصف الدولة وفقاً لأحكام القانون الدولي ، كما في القتال الذي دار بين الدول العربية والصهيونيين في فلسطين منذ سنة ١٩٤٨ اعتبرت حرباً دولية رغم عدم اعتراف الدول العربية بإسرائيل ، كذلك تطبق هذه القواعد أيضاً في الحروب الأهلية ، وفي الحروب التي تقوم بها الأمم المتحدة لغرض جماعي وليس باسم دولة ما ولحسابها الخاص^(٢) .

والحقيقة أن وصف الدولة ما زال له الاعتبار الأول في ماهية الحرب ، وتطبيق قواعد القانون الدولي عليها ، فالحرب ذات طابع دولي كما جاء في قرار محكمة التحكيم الدائمة بتاريخ ١١ نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩١٢ . وبلاحظ أن الحرب اليوم يمكن أن تعرف بأنها حسم لخلاف دولي وحله عن طريق القسر بعد تعثر الوسائل السلمية . والتزاع الدولي يرتبط بالكيان الاقتصادي والاجتماعي الدول فهو نتيجة محتمة لذلك مما يدفع كل دولة إلى أن تحافظ على مصالحها القومية وتعتمد نفسها الحكم الأعلى لكل نزاع تكون طرفاً فيه^(٣) . وهذا تطور جديد في مفهوم الحرب . وبهذا تنتهي إلى

(١) الدكتور حافظ فام ، المرجع السابق ٥٦٤ . القانون الدولي العام أبوهيف ، الطبعة الرابعة : ص ٦٤٩ ، مجلة القانون والاقتصاد السنة ١١ : ص ١ ، ٤ ، بحث الدكتور محمود سامي جنيبة « حالة الحرب ومتى تقوم » . أوبنهايم - لوترباخ طبعة ١٩٤٧ : ص ٢ ، ١٦٦ ، بريجر : ص ٩٧٢ .

(٢) الدكتور حافظ فام ، المرجع السابق : ص ٥٨٨ . أبوهيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٤٠ .

(٣) راجع المنظمات الدولية للدكتور حافظ فام : ص ١٥ .

أنه من الصعب وضع تعريف محدد للحرب وأن حالة الحرب لا يمكن أن
تقرر طبقاً لقاعدة مطردة^(١).

مقارنة :

بالنظر في تعريف الجهاد والحرب عند الفقهاء المسلمين والفقهاء الدوليين،
نرى أن التعريفين يتفقان في اعتبار كل من الجهاد والحرب مصلحة من مصالح
الدولة العامة ، ولها أحكام خاصة وأنها موجبة نحو عدو خارجي وفي حال
صراع قوتين مسلحتين أو أكثر .

غير أن الحرب تختلف بين الجانبين في الغاية والغرض : فالجانب لدى
رجال القانون يلجأ إليها لأغراض مادية تدعو إليها مصلحة الدولة التي
تشهرها على غيرها بمحض تقديرها ، وفي سبيل نفها الذاتي القائم على الهوى
وحب التسلط وتدعيم الاقتصاد . قال أحد : « الحرب وسيلة من
وسائل المنفعة تلجأ إليها الدول لحل ما يقوم بينها من منازعات ، أو
سعيًا وراء تحقيق غاية أو مطمح سياسي أو إقليمي » . فالجانب يهدف إلى
تحقيق هدف سياسي ولا يعتبر مجرد استخدام القوة حرباً ما لم يكن مقروناً
بهذا الهدف^(٢).

أما الجهاد في الاسلام فيستعمل أثناء وجود مقاتلة من عدو . فالباعث
عليه هو رد العدوان أو المحافظة على جماعة المسلمين أو لرفع ظلم الحكام
الذين يقفون عقبة كأداء في سبيل الدعوة الاسلامية والصد عنها ، حتى
يقضى على الفتنة في الدين ، وتملأ كلمة الله والحق ، وتسود مبادئ العدل
والخير والفضيلة ، لأن الاسلام في الواقع هو الرسالة الإصلاحية الكبرى
التي لا بد منها لصالح الشعوب أنفسها .

(١) مقدمة في القانون الدولي - ويزلي جولد : ص ٦٠١ ، بحث الأستاذ باكستر : ص ٢
في المجلة المصرية للقانون الدولي عدد ١٩٦٠ .

(٢) راجع بحث الدكتور محمود سامي جنيبة في مجلة القانون والاقتصاد السنة ١١ ص ١

والنتيجة هو أنه بالنظر إلى تطور مفهوم الحرب منذ القديم نجد أن الجهاد في الاسلام اتخذ مركزاً خاصاً في تنظيمه الشرعي ؛ لأن القانون والدين واحد ، فالقانون يقرر الطريق لتحقيق الأغراض الدينية ، والدين يزود القانون بالرضا والقبول^(١) ؛ ولكن الإسلام لا يعرف ما تطورت إليه الحرب اليوم من مجرد ظاهرة لدفع خطر العدو إلى أعمال عنيفة لا مبرر لشنها^(٢).

وبما أن التنظيم الدولي القائم على أساس الدول ذات القومية الحديثة هو تنظيم حديث ، ولم يكن معروفاً في العهد الاسلامي الأول ، فإنه بحسب تعريف الجهاد لدى الفقهاء ليس من الضروري أن تكون الحرب بين «دول» كما يتطلب ذلك رجال القانون . فالحروب التي دارت بين السلطة الاسلامية في المدينة وبين الذين ادعوا النبوة كمسيلة الكذاب^(٣) وطلحة الأسدي^(٤) والأسود المنسي^(٥) وسجاح^(٦) . هذه الحروب لا يمكن

(١) الحرب والسلام للاستاذ مجيد خدوري : ص ٥٩ .

(٢) العلاقات السياسية الدولية للدكتور أحمد العمري : ص ٣٥ .

(٣) هو مسيلة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي أبو ثمامة ، متني من العمرين . ولد ونشأ في الهامة ، عرف برحمان الهامة ، أكثر من وضع أسجاع بضامي بها القرآن . وقد قتله خالد بن الوليد في عهد أبي بكر بعد معركة شديدة سنة ١٢ هـ .

(٤) هو طلحة بن خويلد الأسدي ، من أسد خزيمية ، متني شجاع ، كان يقول : إن جبريل يأتيه ، وتلا على الناس أسجاعاً أسرم فيها بترك السجود في الصلاة ، قاله خالد ففر إلى الشام ثم أسلم بعد أن أسلمت أسد وغطمان كافة . واستشهد بناوند سنة ٢١ هـ .

(٥) هو ميلة بن كعب بن عوف النسي المذحجي ، ذو الحار ، متني مشعوف من أهل اليمن . أسلم لما أسلمت اليمن ، وارتد في أيام النبي صلى الله عليه وسلم ، فكان أول مرتد في الاسلام ، اغتاله أحد المسلمين قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بشهر واحد سنة ١١ هـ .

(٦) هي أم صادر سجاح بنت الحارث بنت سويد بن علفان ، التميمية ، متنبئة مشهورة كانت شاعرة أدبية عارفة بالآخبار ، رفيعة الشأن في قومها ، ادعت النبوة في عهد أبي بكر أيام الردة ، نزلت الهامة ، ثم تزوجت مسيلة ، أسلمت أخيراً .

اعتبارها لا حرباً داخلية ولا حرباً دولية بالمفهوم الحديث للحرب . ولكن من الواضح أن هناك حروباً تعتبر داخلية بحسب المدلول القائم للحرب في القانون الدولي . وتلك هي الحروب التي قامت بين علي بن أبي طالب ومعاوية ابن أبي سفيان بسبب النزاع على الخلافة وهي معروفة لدى فقهاءنا بقتال البغاة . وكذلك قتال أبي بكر لأهل الردة من قبائل العرب كخطفان وبني سليم وسائر الناس في كل مكان ، يعتبر حرباً داخلية ؛ لأن العرب امتنعوا عن دفع الزكاة وقالوا : إن هي إلا إتاوة وإن هي إلا القل والمهوان لقريش فلا ندفعها ، فكان قتالهم لإعادتهم إلى الخضوع لسلطان المدينة السياسي أكثر منه خروجاً عن الدين الإسلامي ولأجل السيادة السياسية على العرب^(١) . ولهذا اتفق الأئمة والشيعة الإمامية والزيدية والإباضية والظاهرية على أن من ارتد من الرجال^(٢) عن الإسلام وجب قتله ولكن بعد استنابته عند الجمهور ، وعلى أنه إذا ارتد أهل بلد قوتلوا^(٣) .

(١) تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور علي حسن عبد القادر : ص ٥٨ .

(٢) لا تقتل المرتدة عند الحنفية والإمامية وهو رأي ابن عباس ؛ لأن النبي ﷺ نهى عن قتل النساء ولأن الأصل تأخير الجزاء إلى دار الآخرة إذ تعجيلها يخل بمعنى الاجتلاء ، وإنما عدل عنه في الرجل دفناً لشر نأجز وهو الحراب ولا يتوجه ذلك من النساء لعدم صلاحية البنية . وخالفهم بقية الأئمة لعموم الحديث الذي رواه الجماعة إلا مسلماً : « من بدل دينه فاقتلوه » ولأسره صلى الله عليه وسلم بقتل أم رومان حين ارتدت (راجع نيل الأوطار : ٧ ص ١٩٢ - ١٩٣) ، ولأن القاب على جنابة مغلظة سواء أكانت من المرأة أم من الرجل ، والنهي عن قتل النساء محمول على الحريات . (راجع المراجع الآتية في رقم ٣)

(٣) راجع الميزان للشمراني : ج ٢ ص ١٥٦ ، فتح القدير : ٤ ص ٣٨٥ - ٣٨٩ حاشية الخادمي على الدرر : ص ١٥٨ ، مواهب الجليل : ٦ ص ٢٨١ ، حاشية الدسوقي : ٤ ص ٣٠٤ ، مجيهر الخطيب : ٤ ص ٢١٨ - ٢١٩ ، الشرح الكبير والمفني : ١٠ ص ٧٤ ، كشف القناع : ٦ ص ١٤١ ، الخلاف في الفقه : ٢ ص ٤٣٣ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٢٤ =

والخلاصة أن الجهاد شيء غير الحرب كما تبين من المقارنة السابقة ولا تتفق الكلمتان تماماً إلا في المعنى اللغوي دون الاصطلاح الشرعي والقانوني.

ثانياً - تاريخ الحرب وأنواعها :

١ - تاريخ الحرب :

لقد شغل الفكر الاجتماعي والقانوني طيلة أحقاب طويلة في عمر البشرية بقضية السلم والحرب ، فمن دعاة كثيرين للحرب ، إلى دعاة قلة للسلام والأمان .

فمنذ هبط آدم عليه السلام على هذه الأرض ، والمنازعات مستمرة والحروب متوالية . فإذا ما قلبنا صفحات التاريخ لا نجد أمة من الأمم تكاد تخلو من الحروب مع الأمم المجاورة ، أو فيما بين أفرادها وبالذات في ممالك وامبراطوريات العالم القديم كقدماء المصريين والمكسوس والحثيين والآشوريين وأهل بابل وفينيقياء والفرس والإغريق وشموب أوروبا من السلتيين والقوطيين والغاليين والصقليين والجرمان والنورمان والتتر^(١).

= ٤٢٥ ، وشرح النيل : ٧ ص ٦٤٣ ، المحلى : ١١ ص ١٨٨ ، نيل الاوطار : ٧ ص ١٩٣ -

١٩٥ ، العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٣٦٤ .

قال الاستاذ محمد سلام مذكور : لعل الجزاء الديني غير مترتب في الواقع على نفس الارتداد إذ لا إكراه في الدين ، وإنما هو يترتب على ما كان يترتب على الارتداد من الانضمام إلى أعداء الاسلام ومحاربة المسلمين وإحداث الفتنة في صفوفهم ، يدل على ذلك أن قتل المرتد لنفس الارتداد مستفاد من حديث هو خبر آحادهم أن القاعدة أن الحدود تدرأ بالشبهات (راجع المدخل للفقه الاسلامي : ص ٧٥٩ - ٧٦٠) . وإذن قتل المرتد لوحظ فيه ما يترتب على الارتداد من الخطر الاجتماعي لأن المرتد سوف يكون عاملاً على نشر الفوضى والاستهتار بالقوانين والديانات مما يورث حدوث المنازعات ، فأجيز قتله تخلصاً من شره وقد يكون الشر بانضمامه إلى الأعداء ، وهذا مانس عليه الاحناف (راجع فتح القدير : ٤ ص ٣٨٨) . والخلاصة أن قتل المرتد ينطب عليه الطابع السياسي لا الديني .

(١) راجع العلاقات السياسية الدولية للدكتور العمري ، الطبعة الثانية : ص ١١٨ .

وعلى هذا ، فتاريخ الحرب قديم جداً ومعروف منذ الأزمنة الأولى .
وأقدم ذكر لفن الحرب في الشرق يوجد في العهد القديم من الكتاب
المقدس . وقد اشتهر الفرس في العهد الأول بكثرة جيوشهم وفرسانهم
ومركباتهم المسلحة بالمناجل ، واشتهر الهنود بأفيالهم ، ومن آسيا انتقل
هذا الفن إلى أوروبا عند اليونان والرومان ثم عند البرابرة في القرون
الوسطى (١) .

الحرب عند الاغريق :

كان اليونان يعتبرون أنفسهم عنصراً ممتازاً وشعباً فوق الشعوب
الأخرى من حقه إخضاع هذه الشعوب والسيطرة عليها ، ومن هنا كانت
علاقاتهم بهذه الشعوب تحكية لا ضابط لها ، وكانت في الغالب علاقات
عدائية ، وحروباً مشوبة بالقسوة لا تخضع لأي قواعد ولا تراعى فيها أية
اعتبارات إنسانية (٢) .

وكان هناك صراع عنيف بين أثينا وأسبارطة بسبب الغيرة والحسد حتى
أدى ذلك إلى انقسام بلاد اليونان إلى عصبتين ، ووقوع الحروب الشديدة
بين أثينا وأمم شبه جزيرة (يلوپونيزة) بتحريض أسبارطة ، وهي المسماة
بحروب يلوپونيزة أي مورة (٤٣١ - ٤٠٤ ق.م) ثم نشبت بينهم حروب
صقلية (٤١٥ - ٤١٣ ق.م) .

وكانت أسبارطة (الواقعة في شبه جزيرة مورة جنوب اليونان) قد
وضعت لنفسها برنامجاً حريماً هائلاً سخرت له كل موارد الدولة ، ووجهت
إليه الأفكار وأقامت التعليم الذي يناسبه ، أي أنها كانت ترتبط الناحية

(١) راجع دائرة المعارف العربية للبستاني : ص ٧٧٩ - ٧٨٤ .

(٢) القانون الدولي العام ، أبو هيف : ص ٦٧ ، مجلة الاثام في التاريخ العام للأستاذ

مصطفى صبري : ص ١٤ .

المسكزية في الامة بمختلف نواحي الحياة فيها ، وكان لاسباطة أسطول ضخم حارب به في سنة ٤٨٠ ق.م المعجم (الفرس) ، وفي سنة ٤٠٥ ق.م استولت أسباطة على أثينا فصيرتها من مستعمراتها . وقد ذهب ضحية هذه الحروب الداخلية الآلاف المؤلفة ، وحارب اليونان مملكة طروادة (تقع على شاطئ آسيا الصغرى) وفي هذه الحرب الضروس نظم هوميروس الشاعر قصيدته : الإلياذة والاولديسة . ويروي المؤرخون أن تلك الحرب استمرت من سنة ١١٩٣ إلى ١١١٤ ق.م (١) .

ثم لا ننسى حروب فيلبس وولده اسكندر المقدوني (٢) المشهورة في آسيا وغيرها (٣٣٤ - ٣٢٣ ق.م) حتى إن الاسكندر تمكن من إخضاع بلاد العالم لسيطرته بالقوة (٣) .

من هذا يتبين لنا أن الحروب عند الإغريق كانت قائمة على قدم وساق ، وأنها كانت حروباً شديدة الضراوة والنف .

الحرب عند الرومان :

لا يختلف الرومان كثيراً عن اليونان في نظرتهم إلى ما عدا من الشعوب . وكانت صلاتهم بها في الغالب صلات عدائية، وسلسلة من الحروب أوحث بها سياسة روما العليا للسيطرة على العالم ، وضم أكبر عدد ممكن من الأقاليم إلى الامبراطورية الرومانية (١) التي دامت عشرة قرون فرضت

(١) حقائق الاخبار عن دول البحار : ١ ص ٦٠ ، ٦٢ ، تحفة الأنام في التاريخ العام ١ ص ١٥ - ٢٠ ، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية للدكتور الصوفي : ص ١٠٥ .

(٢) مقدونيا مملكة كانت في شمال اليونان .

(٣) حقائق الاخبار : ١ ص ٦٨ ، تحفة الأنام : ١ ص ٢٢ ، النظم السياسية للدكتور عز الدين فوده : ص ٩٨ .

(١) النظم السياسية، عز الدين فوده : ص ١٠٥ ، أبو هيف : ص ٦٧ ، المرجع السابق .

ففيها روما نفسها على العالم المتمدن القديم بالسيف والقوة^(١)، وصارت مركزاً لأعظم دولة قديمة ظهر في التاريخ يحمها جيش قوي دائم تحت السلاح^(٢). واستمرت حروب الرومان حتى كونوا امبراطورية واسعة الأرجاء عن طريق التوسع والفتح حتى وصلوا إلى شمال أوربا، وضخوا تحت لوأهم بلاد الشرق، غير أنهم لم يعرف عنهم في حروبهم عنف اليهود وقسوتهم. من هذه الحروب: حروبهم مع إيطاليا التي استولوا فيها على جميع الأراضي الإيطالية^(٣)، وحروبهم مع اليونان التي احتلوا فيها سائر الممالك اليونانية^(٤)، ومعاركهم مع سكان قرطاجنة التي عرفت بالحروب البونيقية الشهيرة في التاريخ وهي ثلاثة: الأولى والثانية والثالثة (٢٦٤ — ٢٤١ ، ٢١٨ ، ١٤٦ ق.م) انتصر الرومان فيها في النهاية في واقعة «زامة» ثم اتجهوا لفتح البلاد الشرقية ففتحوا الشام وبلاد آسيا الصغرى. وكانت كل هذه الحروب شديدة الوطأة قوية المراس^(٥). وأثناء غزو الشرق نشبت حروب طويلة بين الرومان والفرس من أجل السيطرة على الشرق؛ وقد أخبر القرآن الكريم عن بعض هذه المواقع. قال تعالى: «الْمَغْلَبَتِ رُومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ. فِي بَعْضِ سِنِينَ قَلِيلٍ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ. بِنَصْرِ اللَّهِ...»^(٦)

والخلاصة: لقد عظم الرومان الحرب حتى نصبوا لها الإله «مارس» وعظمها اليونان فنصبوا لها الإله «زيوس» وقدموها المصريون القدماء فصنعوا لها الإله «حورس» ابن الإله أوزوريس.

(١) حقائق الاخبار: ١ ص ٨٤

(٢) حقائق الاخبار: ج ١ ص ٧٩

(٣) حقائق الاخبار: ١ ص ٨٧، تحفة الانام: ١ ص ٢٥

(٤) المرجعان السابقان: حقائق: ١ ص ٩٢، تحفة: ١ ص ١٨.

(٥) المرجعان السابقان: حقائق: ١ ص ٨٧، تحفة: ١ ص ٢٦ — ٣٠.

(٦) الروم ١-٥

الحرب في الديانة اليهودية :

وإذا نظرنا في أمر الحرب بالنسبة للديانات لم نجد حرباً أقسى وأعنف مما هو معروف في الديانة اليهودية التي تعتبر الحرب فيها حرب إبادة واستئصال لكل معالم العدو . جاء في الأصحاح الثالث عشر من تثنية الاشتراع في العهد القديم^(١) : « فحرباً تضرب سكان تلك المدينة بحمد السيف وتحرمها بكل ما فيها مع بهائمها بحمد السيف ، تجمع كل أمتعتها إلى وسط ساحتها وتحرق بالنار المدينة وكل أمتعتها كاملة للرب إلهك فتكون تلاً إلى الأبد لا تبنى بعد . » ١٥ ، ١٦ .

وجاء في الأصحاح العشرين^(٢) : « إذا خرجت للحرب على عدوك ورأيت خيلاً ومراكب ، قوماً أكثر منك ، فلا تخف منهم لأن معك الرب إلهك ، فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويستبد لك ، وإن لم تسالك بل عملت معك حرباً فحاصرها ، وإذا دفعها الرب إلهك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحمد السيف . وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما في المدينة كل غنيمتها فتضعها لنفسك ، وتأكل غنيمة أعدائك التي أعطاك الرب إلهك . هكذا تفعل بجميع المدن البعيدة منك جداً التي ليست من مدن هؤلاء الأمم هنا . وأما مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيك الرب إلهك نصيباً فلا تستبق منها نسمة ما . بل تحرمها تحريم الحثيين والآموريين والكنعانيين والفيزريين والحويين واليبوسيين كما أمرك الرب إلهك . لكي لا يملوكم أن تعملوا حسب جميع أرجاسهم التي عملوا لآلهتهم فتخطئوا إلى الرب إلهكم . » ١٠ - ١٨ . وهكذا فأسفار اليهود المتداولة اليوم طافحة بأبناء القتال والجهاد والتخريب والتدمير والإهلاك والسبي ،

(١) ص ٣٠١ .

(٢) ص ٣١٠ - ٣١١ .

فهي تقرر شريعة القتال ، ولكن في أبشع صورها حيث تحكم بقتل كل ذي حياة من الحثيين ومن ذكر معهم ولو كان طفلاً أو امرأة أو كانوا أكثر عدداً من بني إسرائيل .

وفي سبيل نشر اليهودية يعتبر اليهود أنفسهم أنهم شعب الله المختار الذي اختاره الله خادماً ، ورسمه لإعلان حقائقه في أسر الانسانية ونشر اليهودية رغم ما يلحقهم من امتحان واستخفاف في سبيل الرسالة الالهية (١).

والخلاصة : أن اليهود دعاة الهدم والتخريب في هذا العالم . قال آرنست رينان : « إذا لم يهدم المدل في العالم ، أو إن لم يستطع العالم أن يقيم العدل ، فالأفضل له أن يهدم » (٢) . وقال الدكتور أوسكار لبني : « نحن اليهود لسنا إلا سادة العالم ومفسديه ، ومحركي الفتن فيه وجلاديه » (٣) .

وأمامنا دليل واضح على وحشية اليهود في حروبهم في فلسطين ١٩٤٨ (٤) وفي المدوان الثلاثي عام ١٩٥٦ ، حيث كانوا مضرب الامثال في الوحشية والفتك وفي أخط صور الخسة والنذالة في مذبح دير ياسين والخليل ورام الله وصفد وغزة وغيرها من بلدان فلسطين .

الحرب في الديانة المسيحية :

وأما الديانة المسيحية : فيرى المسيحيون أنه ليس فيها جهاد بالمعنى

(١) في الفكر اليهودي ، الدكتور هرتس ، الحاخام الاكبر للامبراطورية البريطانية : ص ٢٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١٧٠ .

(٣) الخطر اليهودي ، برونوكولات حكاه صهيون .

(٤) كما حدثنا الاستاذ محمد سلام مذكور وقد كان حينذاك محارباً في فلسطين فكثيراً

ما خرق اليهود الهدنة وباغتوا القوات العربية عندما يرون مصلحتهم في ذلك ، وصنيعهم هذا مستمر إلى اليوم .

المفهوم في الشرع الاسلامي^(١) ونحن نرى معهم أنه ليس هناك تنظيم ديني للجهاد في المسيحية إذ لم يكن السيد المسيح عليه السلام فيما يتناوله من مبادئ الدين والدنيا « كالزواج والطلاق » ، مشرعاً يضع قواعد ملزمة للمجتمع ، لا في نطاق القانون الداخلي ، ولا في النطاق الدولي^(٢). ولكن السيد المسيح عليه السلام دعا إلى السلام ودعا إلى الجهاد الروحي أيضاً . فمن دعوته إلى السلام والمحبة ما جاء في الاصحاح الخامس من إنجيل متى : « طوبى للودعاء لأنهم يرثون الارض » ، ٥ : ١ طوبى لصانعي السلام لأنهم أبناء الله يدعون ، ٩ : (٣) قد سمعتم أنه قيل للقديماء : لا تقتل ، ومن قتل يكون مستوجب الحكم . وأما أنا فأقول لكم : إن كل من يفتض على أخيه باطلاً يكون مستوجب الحكم^(٤) ٢١ - ٢٢ ، وقد سمعتم أنه قيل : عين بعين وسن بسن ، وأما أنا فأقول لكم : لا تقاوموا الشر ، بل من لطمك على خدك الايمن فحول له الآخر أيضاً . ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فترك له الرداء أيضاً . ومن سخرك ميلاً واحداً فاذهب معه اثنين . من سألك فأعطه . ومن أراد أن يقترض منك فلا ترده ٢٨ - ٤٢ ، « سمعتم أنه قيل : تحب قريبك وتبغض عدوك . وأما أنا فأقول لكم : أحبوا أعداءكم . باركوا لاعنيكم . أحسنوا إلى مبغضيك ... ٤٣ - ٤٤ ، (٥) » .

وقد عملت هذه التعاليم المثالية على تلطيف ومنع العادات الممجية التي كانت متبعة في حروب القرون الوسطى . وأدى نشاط رجال الدين من أجل السلام إلى توطيد دعائمه والعمل على تجنب العالم ويلات الحروب ،

(١) دائرة المعارف العربية : ٦ ص ٥٧٤ .

(٢) الاحوال الشخصية لغير المسلمين للاستاذ حلمي بطرس : ص ١٢٨ ، دائرة

المعارف ، المرجع السابق .

(٣) العهد الجديد : ص ١٣ .

(٤) المرجع السابق : ص ١٤ .

(٥) المرجع نفسه : ص ١٦ .

لأن « من يستخدم السيف يهلك به » . قال القديس بولس : « لا تصبوا جام انتقامكم على إخواني الأعزاء على الغير ودعوا الغضب ، يذهب عنكم بترك المجال له ليتبخر » . لهذا يردد المسيحيون بأن المسيحية والسلام توأمان لا يفترقان . وظلت فكرة السلام هي السائدة في المسيحية ، وأنها دين يقوم في الاصل على فكرة السلام الخالصة طيلة ثلاثة قرون ، إلى أن جاء القديس « أوغسطين » في ابتداء القرن الرابع الميلادي ، وفسر الدين في مؤلفين أخرجها على أساس الاعتراف بمشروعية الحرب باعتبارها من أعمال القضاء العادل المنتقم ، ولائها لصالح المهزمين ، ومن أجل ضمان السلام . وبذلك أنهى الصراع القائم بين الدين المسيحي والامبراطورية الرومانية ، وسوغ للمسيحيين جواز القيام بأداء الخدمة العسكرية أو الانخراط في الجيش الروماني . ويلاحظ أن القديس « أوغسطين » أباح الحرب الدفاعية وحرب الاعتداء معاً ، وهذه النظرية تتعارض تماماً مع أسس الدين المسيحي الاصيل^(١) ، وأباح أيضاً فكرة الحروب الصليبية من قبل أن يظهر الاسلام بثلاثة قرون . وأخيراً فقد تبلورت فكرة الحرب في المسيحية ، وقرر علماء اللاهوت أن الحرب لا تشرع عندما لا للدفاع عن الجماعة وهي ما أطلقوا عليها « الحرب العادلة »^(٢) . وهي النظرية التي صاغها القديس توماس الأكويني وغيره من كتاب المصور الوسطي ، فأثروا بدورهم في نظريات القانون الطبيعي التي ظهرت في القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر ،

(١) راجع القانون الدولي العام للإستاذ الدكتور حامد سلطان : ص ٧٤٦ وما بعدها .

(٢) العلاقات السياسية الدولية للعمري : ص ٤٩ ، القانون الدولي ، أبو حيف : ص ٦٩ ، الرسالة الخالدة للإستاذ عبد الرحمن عزام : ص ٨٤ ، وحدد المسيحيون الحرب العادلة بأن يملأها الأمير وأن تكون مادة واشترطوا فيمن يملأها أن يكون سليم النية صادقاً بلا طمع ولا وحشية . ويلاحظ أن « أوغسطين » ميز أيضاً بين الحرب الظالمة والحرب العادلة وأوجب ألا تعلن الحرب إلا لضرورة (راجع القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٧٤٧) .

وظهرت بالتالي في أوروبا فكرة التفرقة بين الحرب المادلة وهي مباحة ،
والحرب غير المادلة وهي محرمة (١).

وهكذا فقد اهتدى رجال الدين المسيحي الى مبادئ ، هي أشبه شيء
بالقواعد الإسلامية للحرب المشروعة والحرب المادلة : وهي أن تكون
للدفاع عن النفس أو لنصرة المظلوم أو لمنع الفتنة في الدين (٢).

يدل على هذه المعاني أنه قد وردت في الإنجيل عبارات على لسان السيد
المسيح عليه السلام يفهم منها أن من شأن المحافظة على العقيدة أن يعقب
ذلك ضرورة الصبر وتحمل المشاق والكفاح الروحي والمادي إذا اقتضى
الأمر . فاعتناق الدين الجديد والاهتمام بالتوحيد وجوهر الدين لا بالمظاهر
فقط - كما فعل اليهود - سوف يسبب إيجساد خلاف بين الأسرة نفسها
كالأب والابن ، فلا بد حينئذ من عدم الالتفات الى هذا التفريق ، وإغما
الواجب هو جهاد النفس ومتابعة المسيح نفسه والوقوف أمام المعتدين على
دعوته ، والثبات على مبدئه والقيام بالدفاع عنه . وأما ألقاظ الدعوة الى
السلام السابقة فهي لرسم صورة الكمال الإلهي اطلق الذي يسمى في القانون
بقواعد القانون الطبيعي والمادلة ؛ ولكن ليس كل إنسان يستطيع مجاراة
هذا الكمال .

ونحن نورد عبارات السيد المسيح التي جاءت في الأصحاح العاشر من
إنجيل متى (٣) : « لا تظنوا أنني جئت لألقي سلاماً بل سيفاً فإني جئت لأفرق

(١) الحرب والسلام ، مجيد خدوري : ص ٥٨ .

(٢) راجع الرسالة الخالدة للاستاذ عزام : ص ٨٥ ، وجرائم الحرب والعقاب عليها
للدكتور عبد الحميد خميس : ص ٢ .

(٣) العهد الجديد : ص ٣٤ .

الإنسان ضد أيه والابنة ضد أمها والكنة^(١) ضد حماها . وأعداء الإنسان أهل بيته . من أحب أبا أو أما أكثر مني فلا يستحقني ، ومن لا يأخذ صليبه ويتبعني فلا يستحقني ، من وجد حياته يضيها ، ومن أضاع حياته من أجلي يجدها ٢٤ - ٣٩^(٢) ، وقال في إنجيل لوقا في الأصحاح الثاني عشر^(٣) : « جئت لألقي نارا على الأرض . فماذا أريد لو اضطرمت . ولي صبغة أصطبغها وكيف انحصر حتى تُكَمَّل . أتظنون أني جئت لأعطي سلاماً . كلا أقول لكم بل انقساماً^(٤) ٤٩ - ٥١ . »

من هذا يظهر أن المسيح كما دعا الى السلام في صورة مبدأ مثالي وكما خلق مطلق ، كذلك أقر المسيح الجهاد في سبيل العقيدة . وقد أراد المسيحيون

(١) الكنة بالفتح امرأة الابن وتجمع على كنانن كأنه جمع كنية . قال الزيرقان بن بدر : أبغض كنانني إلى القبة الطلعة . (راجع تاج اللغة للجهوري : ٢ ص ٤٠٤ ، القاموس المحيط : ٤ ص ١٠٧ .)

(٢) جاء في شرح النجيل متى للنس بنيامين ينكرتن : ص ١٧٥ تطبيقاً على هذه العبارات ما يأتي : إن هذا الكلام نتج من حضور المسيح بين بني إسرائيل . فالجرب في العبارة حرب على مظاهر الدين دون الاهتمام بجوهره ، ولا بد لمن يؤمن بدين المسيح أن يتحمل المتاعب والمشاق في سبيل العقيدة والمبدأ والأبلي بالآ لا يعقب ذلك من اختلاف بين الأهل مع بعضهم .

(٣) العهد الجديد : ص ٢٣٦ .

(٤) المراد من كلمة « نار » شيئان أولاً - نار الأحراق والتعذيب والتدمير لغبر المؤمنين ثانياً - نار الاصطدام الذي يحصل مع طوائف اليهود وقد كانت هذه الكلمات غريبة على تلاميذ المسيح لم يعرفوا حقيقتها إلا بعد موته (راجع كتاب المرشد الأمين في شرح الإنجيل المبين شرح بشارة لوقا : ص ٣٥٣ - ٣٥٤ الجزء الثالث تأليف الدكتور القس إبراهيم سعد) .

الخلاصة أن الذي يتبين من هذه الكلمات ولو أنها لا تدعو للحرب أصالة ، وإنما قد يضطر المسيحيون إلى الدخول في حرب مع غيرهم في سبيل عقيدتهم ، فعليه حينئذ الصبر والجهاد . وهذا هو جوهر دين الإسلام كما سنعرف ذلك .

آثار الحرب ٤

بالحرب القضاء على الاسلام في الحروب الصليبية طيلة ثلاثة قرون وفي غيرها في اسبانيا وفرنسا وإيطاليا وفي شرق أوروبا . ففي الأندلس مثلاً لم يكن رائد الأسبان في جهادم الطويل لإخراج المسلمين من الجزيرة سوى عواطف دينية يشوبها تمصب عميق لم تألفه الجماعات الاسلامية (١) . وقد لقي المسلمون واليهود أشد المذاب وأنكر الظلم من محاكم التفتيش التي كانت تأمر بتعميد العرب كرهاً ، ثم بحرق كثير من المصلدين ؛ ونصح كاردينال طليطلة التقى الذي كان رئيساً لمحاكم التفتيش بقطع رؤوس جميع من لم يتنصر من العرب رجالاً ونساء وشيوخاً وولداً (٢) ، وأراد شارلمان أن يستأصل شأفة الاسلام تأييداً لهيئة الكنيسة وأن يسحق دولة الاندلس المستقلة احتفاظاً بكبرياء الفتح والظفر (٣) . وعقد مسلمو غرناطة معاهدة التسليم والأمان مع الملكين الكاثوليكين « فردناند وإيزابلا » اللذين نكثا بالعهود والمواثيق ، فكبد هذا المسلمين فقدان ما يقارب ثلاثة ملايين من بني جلدتهم . واليهود نحو مليون منهم أعمل الكاثوليك في رقابهم السيف تفكيلاً وانتقاماً (٤) .

وبالحرب أيضاً نشر المسيحيون عقيدتهم في عشرة قرون كاملة ، ثلاثة منها قبل ظهور الإسلام وسبعة أخرى بعد مجيء الإسلام . فحينما اعترف

(١) تاريخ العرب في اسبانيا للاستاذ عبد الله عنان : ص ٢٢ ، الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ص ٢٢٢ ، القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٥٦٨ .

(٢) حضارة العرب ، جوستاف لوبون ، الطبعة الثانية : ص ٣٣٥ ، الاسلام ومستر سكوت : ص ٧٠ .

(٣) تاريخ العرب في اسبانيا : ص ٧٦

(٤) العلاقات السياسية الدولية للدكتور العمري : ص ١٢١ ، حياة محمد لهيكل : ص ٢٥٣ ، ٥٧٧ وما بعدها .

الامبراطور الروماني قسطنطين في سنة ٣١٢ م بالمسيحية ديناً رسمياً للدولة ، وأعلن حرية العقيدة مالميث المسيحيون أن فسروا حرية العقيدة بمعنى حرية الديانة المسيحية ، واستخدموا القوة في سبيل المحافظة عليها وإرغام المسيحيين على الدخول فيها ، وأقاموا دكتاتورية الكنيسة بمقولة : إن السلطة التي مصدرها الإرادة الالهية لا يمكن أن تكون لها حدود ، أو أن تفرض عليها قيود (١) .

ثم تبنى الغربيون مهمة نشر النصرانية بالإكراه والقوة العسكرية ففرض الامبراطور شارلمان المسيحية على السكسونيين بحمد السيف ، وكان ملكه يشمل معظم أوروبا المعروفة في ذلك الوقت ، وقام الملك النرويجي « أولاف تروجسون » بوحشية وبشاعة بفرض المسيحية قسراً على أحد رؤساء القبائل المجاورة . ولما رفض هذا اعتناقها هدهد به شعبان سام خطر سدهد الى عنقه وفي أوائل عهد وصول الأوربيين الى الهند وقعت حوادث شنعاء تدل على قسوة البرتغال وتمصهم ، فروي بأنهم كانوا يرقبون سفن الحجاج في عودتها من أرض بيت الله الحرام ليفتسكوا بمن فيها ، وأنهم ذبحوا ركاب سفينة عن بكرة أبيهم وهم يقدررون بالملئات بسدد أن مثلوا بهم أفطع تمثيل ؛ ثم علقوم في السواري ووجهوا السفينة الى سواحل الهند (٢) .

وفي سنة ١٤٥٤ م أصدر « البابا » مرسوما منح فيه « هنري البحار البرتغالي » الحق في أن يغزو وأن يحتل ويخضع جميع الشعوب والأقاليم التي يسودها حكم أعداء المسيح ، وأن يحتل ، ويجوز البحار اللازمة للقضاء على انتشار « طاعون الإسلام » . وكان مما جاء في هذا المرسوم البابوي مايلي : « إن سرورنا لعظيم أن نعلم أن ابنتنا المحبوبة « هنري » أمير البرتغال قد

(١) النظم السياسية ، الدكتور ثروت بدوي : ص ١٤٨ - ١٤٩ .

(٢) العلاقات السياسية ، المعري : ص ٢٢ .

سار في خطى آيه - الملك جون - بوصفه جندياً قديراً من جنود المسيح ليقضي على أعداء الله ، وأعداء المسيح من المسلمين والكفرة . . . فهذا يدل على شدة التعصب الديني لقطع دابر الإسلام والمهجوم عليه من الخلف (١) .

وكان القوط في بلاد الاندلس بعد تحويلهم إلى دين التصاري يجبرون اليهود على التنصر ، وكل من ملك من القوط يتخذ تعذيب اليهود أساساً لسياسته (٢) .

والخلاصة : لقد سفكت باسم المسيحية وفي سبيل المسيحية دماء أغزر مما سفك في سبيل أية دعوة أخرى في تاريخ البشرية . بل إن القارة الأوروبية التي هي مقر المسيحية هي وكر الحروب والدمار على طوال الألف الأخيرة من السنين (٣) .

فهل نستطيع أن نقول بعد كل هذا : إن السلام في المسيحية كان حقيقة واقعة أو أن المسيحية سادت بالحب والسلام؟! ولكن الإنصاف يدفعنا إلى القول : إن الديانات السماوية كلها ومنها المسيحية لا تقرب بالعدوان ، فإذا ارتكبت أعمال منافية لديانة ما فإن الديانة تكون منها براء .

الحروب في الجاهلية :

كانت النزعة السائدة في الجاهلية هي نزعة الاعتداء ، وكانت القبائل في تجماد وتخاصم مستمر بسبب النظام القبلي السائد بينهم (٤) مما أوداهم في

(١) القانون الدولي العام في وقت السلم للدكتور حامد سلطان : ص ٥٧٠ وما بعدها .

(٢) التاريخ السياسي للدولة العربية ، الدكتور عبد النعم ماجد : ص ١٩٩ .

(٣) راجع الرسالة الخالصة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ص ١٧٨ ، وجرائم الحرب

والغاب عليها للدكتور خميس : ص ٥ .

(٤) الحرب والسلام ، خدوري : ص ٦٢ ، تاريخ الإسلام السياسي ، حسن إبراهيم : ص ٣٩

حماة الفوضى وأقام صلاتهم على المدوان والحروب الطاحنة ، أو المحالفة والمناصرة ظلماً أو عدلاً ، دون أن تنظم ذلك حكومة ، وإنما القانون هو نظام التآمر . قال الدكتور غوستاف لوبون : « لم تكن جزيرة العرب قبل ظهور محمد ، سوى ميدان حرب دائم واسع لا تأصل في العرب من الطبائع الحربية ، (١) » .

وإذا تتبعنا أسباب الحروب عند العرب في الجاهلية نجدها تافهة ، فهي إما للتنافس على الكلا والمرعى الذي يسمون فيه أنعامهم ، أو للتزاحم على المورد الذي يطفثون به ظمأهم ، أو للرغبة في النهب والسلب والإغارة . لأن أرزاقهم تحت ظل سيوفهم ، ومعاشهم في أيدي غيرهم (٢) .

قال ابن خلدون : والمدوان أكثر ما يكون بين الأمم الوحشية الساكنين بالفقر كالعرب والترك والتركمان والأكراد وأشباههم ؛ لأنهم جعلوا أرزاقهم في رماحهم ، ومعاشهم في أيدي غيرهم ، ومن دافعهم عن متاعه آذونه بالحرب . ولا بنية لهم فيما وراء ذلك من رتبة ولا ملك وإنما همهم ونصب أعينهم غلب الناس على مافي أيديهم (٣) .

والطابع الذي كانت تتميز به حروب الجاهلية هو القسوة والصرامة ؛ وإذا ماسمرت ثار الحرب امتد لظاها فشمّل الكثيرين حتى تكاد تقضي على القبيلة بأكملها . ومن أمثلة حروبهم : حرب داحس والغبراء بين قبيلتي عبس وذبيان (٤) التي كانت ذات سبب قافه وغرض حقير . لذا ندد بها الشعراء كزهير ووصف لنا نتائجها الذميمة بصفات ثلاث : فهي فادحة ثقيلة ، وهي

(١) حضارة العرب : ص ٧١٧ .

(٢) فجر الاسلام : ص ١٠ وما بعدها ، ودائرة المعارف للبستاني : ص ٦٧٩ وما بعدها .

(٣) مقدمة ابن خلدون : ص ٢٧١ .

(٤) البداية والنهاية لابن كثير : ص ١٥٤ .

طويلة الأمد ، وهي وخيمة المآبة . ومن حروبهم المشهورة حرب الفِجَار التي استحل فيها هذان الحيان : كنانة وقيس عيلان كثيراً من المحارم بينهم ، وهتكوا حرمة الشهر الحرام . وقد حضر الرسول ﷺ (وهو ابن عشرين سنة أو أربع عشر سنة) هذه الحرب وشهد هولاء (١) .

والخلاصة : أن العرب في الجاهلية كانوا يمتدحون الحرب ويفخرون بالظلة والانتصار وسفك الدماء .

بهذا المرض السريع لتاريخ الحرب قبل الإسلام يتبين لنا أن العالم شاهد منذ فجر الإنسانية حروباً طاحنة لا نهاية لها مما جعل الكتاب يقولون : إن الإنسانية لم تنعم بسلام حقيقي خلال عشرات القرون إلا في فترات لا تعدو القرنين أو الثلاثة ، وإن الوضع الطبيعي هو الحرب والاستثناء هو السلام (٢) .

تاريخ الحرب في الاسلام :

ظل الرسول عليه السلام وصحابه بعد البشة نحو أربعة عشر عاماً يتحملون ألوان المذاب والأذى من قبل المشركين ، حتى إنهم طلبوا من الرسول أنواعاً من الآيات وخرق العادات على وجه المناد ، لا على وجه طلب الهدى والرشاد (٣) . من ذلك ما قصه القرآن الكريم : « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجّر لنا من الأرض ينبوعاً ، أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجّر الأنهار خلالها تَفْجيراً ، أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً أو تأتي باله والملائكة قبلاً ، أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء

(١) البداية والنهاية : ٢ ص ٢٨٩ - ٢٩٠ .

(٢) العلاقات السياسية الدولية ، العمري : ص ٣٣

(٣) البداية والنهاية : ٣ ص ٤٩ - ٥٢ ، تاريخ الاسلام السياسي للدكتور

حسن ابراهيم : ١ ص ٩٨ - ١٠٠ .

ولن تؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه قل : سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا ، (١).

في هذا الجو من الصراع مع قريش ظل الرسول عليه الصلاة والسلام يدعو المشركين بالحكمة والموعظة الحسنة ، دون أن تلين له قناة ، أو يؤثر على صبره شيء ، أو يؤذن له بالقتال ورد المدوان .

ولمّا كان العكس وهو النهي عن القتال ، قال تعالى : « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق ، وإن الساعة لآتية فاصفع الصفح الجميل » (٢) ، « فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون » ، فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين ، (٣) ، « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن .. » (٤).

ثم كانت الهجرة فلم يكف المشركون عن سيرتهم المدوانية حتى ضجر المسلمون وترقبوا زول الوحي ، فكان لابد بعد الهجرة بنحو سنة من الإذن بالقتال بعد النهي عنه في نيف وسبعين آية ، وكانت الآيات القرآنية بشأن هذا الإذن تحمل في طياتها أسباب المشروعية : من دفع الظلم ، ومنع الفتنة في الدين ، ورد الاعتداء على الدعاة إلى الله ، وحماية الوطن .

ويجمع ذلك مانسميه بمقتضيات الدفاع الوقائي . قال الله تعالى : « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم

(١) الإسراء : ٩ - ٣٩ .

(٢) الحجر : ٨٥ .

(٣) الحجر : ٩٣ - ٩٤ .

(٤) النحل : ١٢٥ .

بعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات^(١) ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ،
ولينصرون الله من ينصره ، إن الله لقوي عزيز^(٢) . قال ابن عباس :
وهي أول آية نزلت في القتال^(٣) ، وكان القتال محرماً في الأشهر الحرم
مراعاة للتقاليد العربية ثم أيج فيها . قال الله سبحانه : « يسألونك عن
الشهر الحرام قتال فيه ؟ قل : قتال فيه كبير ، وصدد عن سبيل الله وكفر
به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من
القتل .. »^(٤) . ثم في السنة الثامنة ، بعد فتح مكة ، أمر بالقتال بنصوص ظاهرها
الإطلاق . قال تعالى : « انفروا خفافاً وثقالاً »^(٥) ، « وقاتلوا المشركين
كافة »^(٦) وهذه هي الآية المسماة عند الفقهاء بآية السيف ، وقيل : هي آية
« أذن للذين ... » السابقة^(٧) .

ب - أنواع الحروب وهل هي أمر طبيعي في البشر :

الحرب - لا ريب - بنيسة مذمومة لما فيها من إزهاق النفوس
وتخريب العمر من البلاد ، لكنهم يقولون : إنها سنة من سنن الاجتماع
البشري ، وإنها أكبر مظهر من مظاهر تنازع البقاء الذي هو وصف

(١) الصوامع : معابد الرهبان ، والبيع : كنائس النصارى ، وصلوات : كنائس
اليهود (راجع تفسير الكشاف : ٣ ص ٣٥٠) .

(٢) الحج : ٣٩ - ٤٠

(٣) النسخ والنسخ في القرآن لأبي جعفر النحاس : ص ١٩٠ .

(٤) البقرة : ٢١٧ .

(٥) التوبة : ٤١

(٦) التوبة : ٣٦ .

(٧) راجع تاريخ الفقه الإسلامي للسابق مع آخرين : ص ١٢ ، تاريخ التحرير

الإسلامي للخضري : ص ٦٠ ، تاريخ الفقه الإسلامي ، علي حسن عبد القادر : ص ٢٤ ،
السياسة العربية لابن تيمية : ص ١١٨ ، زاد المعاد : ٢ ص ٥٨ .

طبيعي ملازم لجميع الكائنات الحية لا ينفك عنها^(١) . ويستندون في ذلك إلى قوله تعالى : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض »^(٢) ، « وقلنا : اهبطوا بعضكم لبعض عدو ، ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين »^(٣) .

قال ابن خلدون مؤيداً لهذا الرأي : « إن الحرب وأنواع المقاتلة لم تزل واقعة في الخليقة منذ برأها الله . وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض ويتمصب لكل منها أهل عصبية ، فإذا تدامروا لذلك وتوافقت الطائفتان : أحدهما تطلب الانتقام والأخرى تدافع كانت الحرب ، وهو أمر طبيعي في البشر لا تخلو عنه أمة ولا جيل . وسبب هذا الانتقام في الأكثر إما غيرة ومنافسة ، وإما عدوان ، وإما غضب لله ولدينه ، وإما غضب للملك وسمي في تهيدته^(٤) .

ويدعم هذا الرأي أيضاً : ما قرره علماء النفس من وجود غريزة المقاتلة في النفس التي توجه سلوك الإنسان ، فتنبعث في الحياة الاجتماعية بشكل التنازع الجماعي المجرد من أي تعاون ، فتكون « الحرب » .

ولما كان حب الذات وصفة الأنانية متأصلاً في نفوس البشر كان ذلك سبباً لتنازع المصالح في المجتمع ، فأصبح لابد من وجود قانون ينظم تلك المصالح ، فوجدت الشرائع وقوانين الحرب ، وبصفة عامة « فالتشريع أياً كان

(١) تفسير النار : ١٠ من ٨٥ ، ٣١٠ ، نظرية الحرب في الاسلام للاستاذ الشيخ محمد ابو زهرة : ص ١ في المجلة المصرية للقانون الدولي عدد ١٩٥٨ .
(٢) البقرة : ٢٥١ .
(٣) البقرة : ٣٦ .
(٤) مقدمة ابن خلدون : ص ٢٧٠ - ٢٧١ .

لا يوجد إلا في مجتمع ؛ إذ لا عمران إلا باجتماع ولا اجتماع إلا بقانون منظم ، ولذا فإن وجود الشرائع مصاحب لتاريخ العمران...^(١).

والفلاسفة عموماً انقسموا في شأن الحرب قسمين : قسم جعلها ضرورية لا بد منها بين البشر ، وقسم اعتبرها ضرباً من الجنون البشري يجعل الإنسان أدنى رتبة من البهائم . وقد اعتبرها المسيحيون من القضايا الشرعية المأدلة التي إسلم بها الناس والدين أيضاً^(٢) .

وفي تقديري أنه من الصحيح أن الحرب ملازمة للبشرية ، وأنه قد يحتاج إليها دفاعاً عن حقوق الأمة ، أو مساعدة لحليفة أو جار لها ، أو حل لمشكلة اجتماعية استعصت على الحلول السلمية والودية ؛ إذ لا يمكن أن يقف شيء أمام المطامع البشرية والأهواء الشخصية ؛ ولكن ليس على أن الحرب أمر طبيعي في البشر ، وإنما هي ظاهرة اجتماعية يمكن القضاء عليها ، والآيات القرآنية تقرر هذه الظاهرة فقط ، لا أنها تجعلها أمراً حتماً لازماً لا بد من وقوعه ، وإلا لما أفلحت الرسائل السماوية في غرس بذور الخير واقتلاع جذور الشر من النفوس إذا كانت الحرب طبيعة أصيلة ، والمعروف أن الشرائع لم تأت بشيء يصادم الطبائع . وأما وجود غريزة الشر والقتال في رأي بعض علماء النفس فلا يجعلنا نأس من تعديلها وإصلاحها ؛ إذ أن السلوك الفردي يتحدد بحسب الموقف الخارجي والبيئة الاجتماعية . وهذا ما يراه الآن فقهاء القانون الدولي حيث يقولون : الحرب ظاهرة اجتماعية قديمة ترتبط بتكوين المجتمعات السياسية ، ولم يستطع العالم أن

(١) راجع المدخل لفقه الاسلامي لأستاذنا محمد سلام مذكور : ص ٩ .

(٢) دائرة المعارف البستاني : ص ٦٨٠ ، دائرة معارف القرن الرابع عشر - المصريح ،

فريد وجدي : ص ٣٩٠ .

يستأصل أسبابها وأن يأمن نتائجها حتى الآن على الرغم من الجهود المضنية التي بذلت في هذا الشأن^(١).

ولهذا قال فقهاؤنا : إن الحرب في ذاتها قبيحة لما فيها من قتل النفوس والتخريب والتدمير ، لكن الجهاد في سبيل الله تعالى حسن لغيره وهو إعلاء كلمة الله وحماية الدين الحق ومنع الفتنة . قال الله عز وجل : « كتب عليكم القتال وهو كره لكم ، وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون »^(٢) ، فلو كان القتال أمراً طبيعياً في النفوس لما قال القرآن : « وهو كره لكم » .

وقد أجدت القوة في الماضي في حل المشاكل الاجتماعية حينما كانت الطغيان والقوى الظالمة هي المائق الوحيد أمام نشر دعوة الحق والتوحيد .

وإذ قد اتينا إلى أن الحرب مجرد ظاهرة اجتماعية ، وليست أمراً طبيعياً في البشرية ، فما هي المظاهر التي تتخذها الحرب في المجتمع أو ما هي أنواع الحروب في الفقه الاسلامي ؟

الحروب بصفة عامة لها أسباب كثيرة : منها أن تكون بسبب فكرة أو مذهب ديني أو سياسي أو بدافع اقتصادي أو للتسلط على الآخرين أو بسبب نزاع دولي لغرض ما .

وأما القتال في الإسلام فهو أربعة أنواع : جهاد غير المسلمين، قتال أهل

(١) مبادئ القانون الدولي العام ، الدكتور حافظ قانم : ص ٥٦٤ .

(٢) البقرة : ٢١٦ .

الردة ، قتال أهل البني^(١) ، قتال المحاربين أو قطاع الطرق^(٢) . والأنواع الثلاثة الأخيرة تسمى حروب المصالح^(٣) . وهذه لا تعتبر حروباً دولية ، لأن المرتدين والبلغاة يعتبرون في العرف الحديث ثواراً ، والثورة كفاح داخلي بين السلطة الحاكمة والرعية ، تخضع بصفة مباشرة للقانون الداخلي للدولة وخاصة القانون الجنائي . وكذلك قطاع الطرق يعتبرون جناة يهددون أمن الدولة في الداخل ، فينطبق عليهم قانون العقوبات ، ولا يخضع هؤلاء للقانون الدولي . ولذا فإننا لا نعرض لحروب المصالح .

القتال بين المسلمين :

وأما القتال الذي يحتمل أن يقع بين فئتين إسلاميتين فإنه لا يتفق مع أحكام الإسلام التي تقضي بوحدة الصف . عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال - فيما روى أحمد في مسنده ومسلم والترمذي والنسائي - : « مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتماطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمل والنهر »^(٤) ،

(١) أهل البني أو البلغة : هم الذين يخرجون على الإمام ينفون خلقه أو منه الدخول في طاعته أو تبغي فئة منع حق واجب بتأويل في ذلك . وبعبارة أخرى هم قوم يرون خلق الإمام بتأويل سائق ، وفيهم منعة ، ويحتاج في كفهم إلى الجيش والقتال (راجع الفروق للقرافي طبعة الحلبي ٤ ص ١٧١ ، فتح القدير ٤ ص ٤٠٨ - ٤٠٩ ، المغني ٨ ص ١٠٦ - ١٠٧ ، بحث الاباحة في مجلة القانون والاقتصاد العدد الرابع السنة ٣١ : هامش ص ٧٨٧ للاستاذ محمد سلام مذكور)

(٢) قطع الطريق : هو عبارة عن الخروج على المسارعة لأخذ المال بالقوة والقهر على وجه يمنع الناس من المرور سواء أكان واحداً أو جماعة . ويتحقق هذا المعنى وإن لم يباشروا الجريمة بالفعل . والاصل في جزائهم قوله تعالى : إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض . الآية (المائدة : ٣٣) راجع الأحكام السلطانية ، الماوردي : ص ٥٨ ، بحث الاباحة المذكور سابقاً العدد الثاني هامش ص ٢٣٦ .

(٣) الأحكام للماوردي : ص ٥١ .

(٤) الجامع الصغير للسيوطي : ٢ ص ١٣٥ .

وعن أبي هريرة أيضاً أن رسول الله ﷺ قال : « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً ، وشبك بين أصابعه ﷺ » ، رواه البخاري ومسلم^(١) .

وأحكام الإسلام تقضي أيضاً بتحريم شهر السيف بين المسلمين . عن الحسن أن رجلاً شهر سيفه على رجل فجعل يفرقه ، فبلغ ذلك أبا موسى الأشعري ، فقال : ما زالت الملائكة تلعنه حتى غمده أو أغمده^(٢) . وعن أنس رضي الله عنه — فيما روى أحمد في مسنده والبخاري ومسلم وأبو داود والنسائي — أن رسول الله ﷺ قال : « إذا التقى المسلمان بسيفيهما ، فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار . قيل : يا رسول الله ، هذا القاتل فما بال المقتول ؟ قال : إنه كان حريصاً على قتل صاحبه »^(٣) . وروى أحمد في مسنده والبخاري ومسلم والنسائي وابن ماجه عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال : من حمل علينا السلاح فليس منا^(٤) .

وقال تعالى : « إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون »^(٥) فقوله تعالى : « إنما المؤمنون إخوة » أي في الدين والحرمة لا في النسب ، ولهذا قيل : أخوة الدين أثبت من أخوة النسب ، فإن أخوة النسب تنقطع بمخالفة الدين ، وأخوة الدين لا تنقطع بمخالفة

(١) المرجع السابق ، السيوطي : ٢ ص ١٧٠ .

(٢) فرح السير الكبير : ١ ص ١٨ .

(٣) الجامع الصغير للسيوطي : ص ١٧ .

(٤) صحيح مسلم ، كتاب الإيمان ، الجامع الصغير ، طبعه الحلبي : ٢ ص ١٧٠ .

(٥) الحجرات : ١٠ .

النسب^(١) . فالؤمنون إخوان لا تفرق بينهم المصبات والجنسيات، وشأن مثل هذه الرابطة أن تمنع بينهم إقارة المنازعات ونشوب القتال .

وبناء عليه فإننا نعتبر هذا النوع من الحرب كأنه لا وجود له وفي حكم النادر^(٢) ، لأن وقوعه يؤدي إلى فناء سياسي يهد لتسلط الأجانب على بلاد الإسلام . قال الله تعالى : « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا »^(٣) ، « ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم »^(٤) ، ويقول ﷺ : « من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه »^(٥) .

وإذن : يفترض أن يكون هناك سلم دائمة بين المسلمين لا ينقضها إلا الكفر أو الردة . فإذا وقع القتال بينهم فهو يعتبر من شئون الأمة الداخلية ، ويجب حينئذ على الأمة ممثلة في حكومتها أن تفض النزاع بالوسائل السلمية كالصلح وإزالة الشبهة بالحجة والبرهان وتحكيم القرآن والسنة ، فإن لم يمكن الوصول إلى حل سلمي فينبغي استخدام القوة ضد الفئة الباغية المستديرة ، حتى يعود الحق إلى نصابه ويستقر السلام والوثام بين المتنازعين . وهذا هو معنى قوله تعالى « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بنت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ، فإن جاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا ، إن الله يحب

(١) راجع تفسير القرطبي : ١٦ ص ٣٢٢ ، وتفسير ابن كثير والبغوي : ٨ ص ١٦ ، تفسير الطبري : ٢٦ ص ٧٥ .

(٢) قوله : « وإن طائفتان » إشارة إلى ندرة وقوع القتال بين طوائف المسلمين ، وأنه ينبغي ألا يقع إلا نادراً ، فإن وقع فالامر على خلاف ما ينبغي (راجع تفسير الرازي : ٧ ص ٤١١) .

(٣) آل عمران : ١٠٢

(٤) الاحقاف : ٤٦

(٥) شرح مسلم للنووي : ١٢ ص ٢٤٢ .

المقسطين ، (١) . هذا النظام الذي سبق المنظمات الدولية الحديثة يمكن أن يكون نظاماً لجميع الناس ، والدول الإسلامية أن تتعاهد عليه وأن تقاتل لاحترامه ورد من يشك حرمة ، أو تفصل بين المتخاصمين بطريق المدل والقسط (٢).

ثالثاً - الدوافع الأساسية للحرب :

قبل أن نتكلم عن دوافع الحرب ، وبواعث القتال عند المسلمين ، ومعرفة طبيعة العلاقة بينهم وبين غيرهم ، يجدر بنا أن نتعرف على صفة انتشار الدعوة الإسلامية في أرجاء العالم ، ونزعة هذه الدعوة ، حتى نزيل ماعلق في أذهان المستشرقين والغربيين من ربطهم مشروعية الجهاد في الإسلام بقبول العقيدة الإسلامية .

١ - طبيعة الدعوة الإسلامية ونشرها :

اقتلع الإسلام من قلوب المسلمين جذور الحقد الديني بالنسبة لأتباع الديانات السماوية الأخرى ، وأقر بوجود زمالة عالمية بين أفراد النوع البشري ، ولم يمنع أن تتمايز الأديان جنباً إلى جنب (٣) . لأن المقائد أمر لصيق بالنفوس يصعب على المرء تغييرها دون تفكير وتدبر ، والله سبحانه قادر أن يجعل الناس جميعاً على نهج واحد ، والكل في الإنسانية وحق الحياة سواء . جاء في رسالة سيدنا علي بن أبي طالب كرم الله وجهه للأشتر النخعي لما ولاء على مصر : « الناس عندك صنفان : إما أخ لك في الدين ، أو

(١) الحجرات : ٩

(٢) راجع تفسير القرطبي : ١٦ ص ٣١٧ ، تفسير الطبري : ٢٦ ص ٧٣ ، تفسير ابن كثير والبنوي : ٨ ص ١٧ ، الرسالة الخالدة للاستاذ عزام : ص ١٠٥ - ١٠٦ ، الإسلام والعلاقات الدولية لاستاذنا الشيخ محمود شلتوت : ص ٢٦ وما بعدها .

(٣) رسالة الأستاذ الاكبر مصطفى للرافعي لمؤتمر الاديان العالمي في موضوع الزمالة الانسانية : ص ٧ ، المختارات الفتحة للشيخ المرحوم أحمد أبو الفتح : ص ١٦٠ .

نظير لك في الخلق» (١) . قال الله تعالى : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله اتقاكم » (٢) ، « يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم » (٣) ، وقال سبحانه : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين » (٤) .

ومع إقرار هذا الأصل فإن الإسلام ليس فتراً ولا منطوباً على نفسه كما يزعم بعض الكتاب الترميين ، فالدعوة إلى الحق والخير والتوحيد ركن أصيل من أركان الإسلام ، والنشاط في سبيل الدعوة أمر مطلوب في كل زمان ومكان ، إذ أنه دين بلاغ وبيان وإرشاد . قال الله عز وجل : « ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً » (٥) ، « هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين » (٦) ، « يا قومنا أجيئوا داعي الله وآمنوا ينفر لكم من فئوبكم ويخرجكم من عذاب أليم » (٧) ، « قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله ، فإن تولوا فقولوا : اشهدوا بأننا مسلمون » (٨) .

(١) نهج البلاغة : ص ١١١ .

(٢) الحجرات : ١٣ .

(٣) المائدة : ١٠٦ .

(٤) الحشر : ٨ .

(٥) فصلت : ٣٣ .

(٦) آل عمران : ١٣٨ .

(٧) الاحقاف : ٣١ .

(٨) آل عمران : ٦٤ .

والإسلام في الوقت نفسه أيضاً ليس - كما يزعم كاتبون غربيون آخرون - ضيقاً ولا متعطشاً للدماء ، وليس من أهدافه أن يفرض نفسه على الناس فرضاً حتى يكون هو الديانة العالمية الوحيدة ، إذ أن كل ذلك محاولة فاشلة ، ومقاومة لسنة الوجود ، ومساعدة للارادة الإلهية ، قال تعالى : « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين ، (١) » أفأنت تذكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ، (٢) .

ولهذا برزت حرية العقيدة في الإسلام . قال الله سبحانه : « لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي ، (٣) » وكانت الدعوة إلى الإسلام دعوة بالحجة والبرهان والرفق واللين . قال تعالى : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، (٤) » وذلك سواء في مكة أم في المدينة (٥) .

(١) هود : ١١٨

(٢) يونس : ٩٩

(٣) البقرة : ٢٥٦

(٤) الأسراء : ١٢٥

انظر بحث المرحوم الدكتور محمد عبد الله دراز الذي ألقاه في الندوة العالمية للدراسات الإسلامية التي انطلقت بـ لاهور في باكستان في يناير (كانون الثاني) ١٩٥٨ وعنوانه « موقف الإسلام من الأديان الأخرى وملائته بها » في مجلة لواء الإسلام ، رجب ١٣٧٧ / ١٩٥٨ م : ص ٦٨١ .

(٥) القرآن الكريم نزل منجماً في مدة ثلاث وعشرين سنة بين مكة والمدينة فكان للتفريع الإسلامي صفتان بارزتان : تشريع مكّي يتعلق بأمور العقيدة وتطهير الأخلاق والوعد والوعيد وقصص الأنبياء السابقين ؛ وبتنظيم بقصر الآيات . وتشريع مدني يتعلق بنظام التشريع وتتمثيل الأحكام في المبادئ والمعاملات والحدود والأحوال الشخصية والجهاد ونحو ذلك ؛ ويتميز بطول الآيات . والتمييز بين التفريعيين فيه ثلاثة أقوال : المشهور منها أن التشريع المكّي : هو ما أنزله الله على رسوله في مكة قبل الهجرة . والتشريع المدني : هو ما نزل بالوحي في المدينة أو في مكة بعد الهجرة . راجع تاريخ التشريع الإسلامي ومصادره للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٩١ ، تاريخ التشريع الإسلامي للاستاذ الشيخ السابيس وآخرين : ص ٤٦ ، تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور علي حسن عبد القادر : ص ٣٧

قال الله سبحانه ؛ «وقل للذين أوتوا الكتاب والأمين أسلمتم ؛ فإن أسلموا فقد اهتدوا، وإن قولوا فلاغنا عليك البلاغ ، والله بصير بالعباد» (١) وهذه آية مدنية .

وبث الدعوة للإسلام في أوساط المعمورة واجب ديني ؛ لأن الإسلام دين عالمي ، أو بتعبير أدق دين ذو نزعة عالمية ، والناس جميعاً مخاطبون به وعليهم شرعاً الاستجابة لتعاليمه (٢) ، لأنه حياة جامعة للناس ، وهو دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها لا تبديل لخلق الله . وحينئذ يمتليء الدعاة ثقة بنصر المقيدة ، وكل ما ينبغي هو كشف اللثام عما رأت على القلوب من ضلالات وأوهام (٣) ، قال الله تعالى : « فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (٤) .

وأسباب الدعوة إلى الإيمان تتلخص في ضرورة تزكية النفس والضمير،

(١) آل عمران : ٢٠

(٢) الأدلة على ذلك كثيرة من الكتاب والسنة . قال تعالى : « قل يا أيها الناس إني رسول الله اليكم جميعاً » (الاعراف : ١٥٨) وقال سبحانه : « تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً » (الفرقان : ١) ، وفي الصحيحين وغيرهما مما ثبت تواتره بالوقائع المتعددة أنه صلى الله عليه وسلم بث كنبه بدعو إلى الله ملوك الآفاق ، وطوائف بني آدم من مريم وعجهم كتابهم وأميين امتثالاً لأمر الله له بذلك . وقال صلى الله عليه وسلم : « بعثت إلى الأحمر والأسود » وقال : « كان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة » (راجع تفسير ابن كثير : ٢ ص ١١٧ ، وقارنغ التفسير الإسلامي ومصادره للاستاذ محمد سلام المذكور ص ٢٢) .

(٣) الدعوة إلى الإسلام : ص ٤٨ ، حياة محمد صلى الله عليه وسلم لهيكل : ص ٢٥٤ ، الإسلام دين الفطرة : ص ٣٨ وما بعدها .

(٤) الروم : ٣٠

وترقية العقل والفكر ، وإصلاح الحياة ، وتدعيم الحضارة والمدنية . وهذه هي أسس دعوة الاسلام العالمية . ومن المنطقي أن الدعوة العالمية لا بد لها من قوة تحميها ودرع يصونها ، لأن الحق والحرية يعيشان في ظل القوة والنظام ، ونفاذ أحكام الشرائع والنظم الاجتماعية لا يتأتى بدون سلطة ، وبقاء الجماعة وعزتها لا يكون بدون حكومة (١) .

ومن هنا كان التلازم في الاسلام بين الدعوة إلى الدين وقيام الدولة ، ووظيفة الدولة نشر الدعوة وحفظ المقائد والآداب ، وإقامة الفرائض والسنن ، وتنفيذ الأحكام في بلاد الإسلام ، وحماية البيضة والذب عن الحوزة (٢) . قال تعالى : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس » (٣) . والمراد من الحديد في الآية : هو القوة السياسية . وفي الحديث الصحيح : « ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه » .

وذلك يوجب أن غمز بين انتشار الدعوة وامتداد الدولة ، ولا يصح للمسلمين وغيرهم أن يفهموا أن الدعوة المحمدية انتشرت تحت ظلال السيوف نتيجة لاقتران ظهورها خارج الجزيرة العربية بظهور الدولة الإسلامية ، وامتزاج تاريخ الفتنوحات السياسية والدولية بتاريخ الفتح الديني (٤) ، لأن قبول الاسلام كان بمزول تام عن الخضوع لسلطان الدولة التي كانت مهمتها

(١) راجع نقض كتاب « الاسلام واصول الحكم » للإستاذ الشيخ « خضر حسين » ص ١٤٣ ، ١٤٦ ، ١٦٥ ، في الرد على فصل الدين عن الدولة ، رسائل السلام ورسائل الاسلام الدجوي : ص ٢٥٣ .

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي : ص ٢٨ ، الأحكام السلطانية لأنى بعل : ص ١١ .

(٣) الحديد : ٢٥ .

(٤) الرسالة الخالدة للاستاذ هزام : ص ١٩٦ .

رد المدوان عن المؤمنين بالدين الجديد . قال أرفولد : « ومن المؤكد أن هذه الفتوح الهائلة التي وضعت أساس الامبراطورية العربية لم تكن ثمرة حرب دينية قامت في سبيل نشر الاسلام ، وإنما قلتها حركة ارتداد واسعة عن الديانة المسيحية ، حتى لقد ظن دائماً أن هذا الارتداد كان القرض الذي يهدف اليه العرب . ومن هنا أخذ المسيحيون ينظرون إلى السيف على أنه أداة الدعوة الاسلامية (١) » .

إذنت : مع قيام الدولة والتمكن من الهيبة والمنعة ، لا يكون نشر الرسالة الإسلامية بقوة السلاح ، فالرسول ﷺ الذي كان مثال الداعية المسلم ظل يدعو قومه بالحسنى ، وبطالب أمراء البلاد وملوك الدنيا بقبول دعوة الإسلام حتى بعد أن قامت الدولة الإسلامية في المدينة . قال أرفولد في كتاب الدعوة إلى الإسلام : (٢) « على أنه من الخطأ أن نفترض أن محمداً في المدينة قد طرح مهمة الداعي إلى الإسلام والمبلغ لتعاليمه ، أو أنه عندما سيطر على جيش كبير يأتمر بأمره انقطع عن دعوة المشركين إلى اعتناق الدين . فهذا ابن سعد يعرض طائفة من الكتب التي بحث بها النبي ﷺ من المدينة إلى الشيوخ وغيرهم من أعضاء القبائل العربية المختلفة ، بالإضافة إلى هذه الكتب التي أرسلها إلى الملوك والأمراء في خارج الجزيرة العربية يدعوهم إلى اعتناق الإسلام . . . وهناك أمثلة من البعث الدينية التي أرسلها لتبلغ الاسلام إلى الذين لم يسلموا من قبائلهم ، تلك البعث التي يدل مجرد إخفاقهم في بعضها على أن الجهود التي بذلت كانت ذات صبغة تبشيرية خالصة ، كما تدل على أنها لم تكن تميل إلى استخدام القوة » .

(١) الدعوة إلى الاسلام ، الطبعة الثالثة : ص ٤٧ .

(٢) انظر ص ٥٤ وما بعدها ، وراجع زاد المعاد : ص ٢٦ .

وقال الأستاذ خدوري : من المعروف أن الدولة الإسلامية منذ نشأتها برئاسة النبي ﷺ قد درجت على الإفادة من الأسلوب الدبلوماسي كبديل للحرب ، أو مساعد في تنفيذ سياستها الخارجية ، (١) .

والمسلمون أيضاً احتذوا حذو نبيهم عليه السلام في نشر الدعوة ، فبالرغم من عدم وجود طبقة رجال دين تختص بنشر العقيدة فقد وجد المسلمون ما يوضحهم عنها في ذلك الشهور الناشئة عن المسؤولية التي ألقيت على كواهل المؤمنين من الأفراد بقوله تعالى : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » (٢) « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » (٣) . وفي الحديث الشريف عن أنس رضي الله عنه قال : قال رسول ﷺ : « الخلق كلهم عيال الله ، وأحب خلق الله تعالى إليه أحسنهم صنيعاً إلى عياله » ، وفي رواية « أنفهم لبياله » أي بالهداية إليه تعالى ، وتعليم ما يصلحهم وقضاء حوائجهم . وكان من أثر ذلك أن أصبح كل مسلم داعية إلى الدين الجديد في الماضي والحاضر ، وفي مختلف بقاع العالم في آسيا وأفريقيا وأوروبا ، وكان من أهم عوامل نجاح الدعوة المسلمين بساطة العقيدة الإسلامية « لا إله إلا الله محمد رسول الله » بما فيها من طابع عقلي متميز ، فالإسلام في جوهره دين عقلي ، وهو مجموعة من المقائيد قامت على أساس المنطق والعقل (٤) .

ومما ساعد على نجاح الدعوة أن نظرية العقيدة الإسلامية تلتزم التسامح وحرية الحياة الدينية لجميع أتباع الديانات الأخرى ، أولئك الذين يؤدون

(١) الحرب والسلام في الإسلام « بالإنجليزية » : ص ٢٣٩ .

(٢) النحل : ١٢٥

(٣) آل عمران : ١٠٤

(٤) الدعوة إلى الإسلام : ص ٤٥٥ .

الجزية كفاء حمايتهم ، ذلك لأن الدعوة إلى الإسلام عن طريق الإكراه ممنوع بنص القرآن ولا إكراه في الدين ،^(١) ، وأفانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ،^(٢) ، وما كان انفس أن تؤمن إلا بإذن الله ،^(٣) . وإن مجرد وجود كثير جداً من الفرق والجماعات المسيحية في الأقطار التي ظلت قروناً في ظل الحكم الإسلامي ، لدليل ثابت على ذلك التسامح الذي نعم به هؤلاء المسيحيون ونحوهم ، كما يدل على أن الاضطهادات التي كانوا يدعون إلى معاناتها بأيدي الطغاة والمتعصبين ، إنما كانت ناتجة من بعض ظروف خاصة وإقليمية ، أكثر من أن تكون منبعثة عن مبدأ مقرر من التعصب^(٤) .

وطابع التسامح كان يلزم القواد الفاتحين حين الفتح أيضاً ، مما يدل على أن اعتناق المسيحيين للإسلام كان عن اختيار وإرادة حرة ، ومن الشواهد على هذا أن محمد بن القاسم الثقفي^(٥) فاتح بلاد السند ، كان يحترم عقائد الهندو ويقول : ما البِدْ^(٥) إلا ككنائس النصارى وبيع اليهود وبيوت ناز المجوس ، حتى إنه حينما مات بكى أهل الهند أنفسهم لاحترامه عقائدهم ولمدائكه^(٦) .

(١) البقرة : ٢٥٦

(٢) يونس : ٩٩ و ١٠٠

(٣) الدعوة إلى الاسلام : ٤٦١ وما بعدها .

(٤) هو محمد بن القاسم بن محمد بن الحسك بن أبي عقيل الثقفي ، فاتح السند وواليتها ، من كبار القادة ومن رجال الدهر في العصر المرواني ، قيل مات في العذاب وقيل قتله معاوية بن يزيد بن المهلب نحو سنة (٥٩٨) .

(٥) البد في كتب العرب : يعني صنم بوذا ، أو كل ما يعبد ، حتى من غير البد ، أو موضع العبادة الذي شبه عندم بكنائس النصارى وبيوت النيران عند المجوس (راجع التاريخ السياسي للدولة العربية للدكتور عبد المنعم ماجد : ٢ ص ٢٣١) .

(٦) فتوح البلدان : ص ٤٣٩ - ٤٤٠ .

وقد ضرب «أرنولد» أمثلة كثيرة على ظهور طابع التسامح الإسلامي الذي بدا واضحاً في معاملة القبائل العربية أثناء الفتوحات الأولى ، وظهر في المعاهدات التي عقدت مع سكان البلاد المفتوحة ، ولمس في اطمئنان المسيحيين على حياتهم وممتلكاتهم وحقوقهم السياسية ، أثناء عيشهم في ظل الحكم الإسلامي وتمتعهم بالحرية الكاملة في ممارسة شئزم الدينية ، وإقامة كنائسهم في مصر والشام والعراق وغيرها^(١) . وقد وضع القرآن الكريم أساس التسامح ، فقال الله سبحانه : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون »^(٢).

وكان يحمل لواء الدعوة إلى الإسلام التجار إلى حد كبير ، وخاصة في أفريقيا وبلاد أخرى غير متمدنة ، والفقهاء والقضاة والحجاج نشطوا في نشر تعاليم الدعوة ، لاسيما في اليهود الأخيرة ، وبالجملة : فإن كل مسلم كان يتحمس لدينه ويدعو إليه في نطقه الخاص به ، حق النساء المسلمات في خدورهن ، وحق المسلمين الأسرى في ديار عدوهم .

هذه الجهود السلمية لنشر عقيدة الإسلام قد آتت ثمرتها بشكل واضح ، مما يجعلنا زدد هذه الحقيقة مع «أرنولد» حيث يقول : « ظهر أن الفكرة التي شاعت بأن السيف كان العامل في تحويل الناس إلى الإسلام بعيدة عن التصديق ، وإن السيف إذ كان يمتشق أحياناً لتأييد قضية الدين ، فإن الدعوة والإقناع ، وليس القوة والظف كانا هما الطابعين الرئيسين لحركة

(١) راجع الدعوة إلى الاسلام، الطبعة الثالثة، في الصفحات : ٤٧ - ٥١ ، ٥٥ ، ٦٠ -

٦٥ ، ٣٥٠ .

(٢) المائدة : ٦٩

الدعوة هذه،^(١) وبهذا يظهر أن اعتناق الناس للإسلام كان مبنيًا على الاقتناع بصحة مبادئه وجلاء مآله بطريق فردي ، وليس بصفة جماعية تؤمن بالإسلام في ظل الرهبة المهيمة ما بين السيف والنيطح . إذن — وكما سبق أن بينا — لم يكن للاكراه أية سبيل على النفوس ، إذ أن ذلك مما تأباه وبصرها عنه ، ويضع العقيدة في تقديرها موضع الشك والارتياب والتعقيد والالتواء . ولقد أثبتت التجارب قديمًا وحديثًا أن المبدأ الذي يفرض بالقوة سرعان ما يزول إثر زوالها ، ويعود الأمر إلى حيث بدأ ، والمعروف عن الإسلام أن الذين اتبعوه كانوا أشد تحمسًا ونصرة له وأكثر غيرة على مجده وتدعيم صولجانه . وما ذلك إلا لأن الإيمان عمر قلوبهم بالمنطق والبرهان ، ولو كان الأمر هو العكس لكانوا أعداء للإسلام وعوامل هدم وحقد عليه وعلى الأخص الأمم التي لم تكن خاضعة له^(٢) .

والقرآن الكريم دأب على حث الناس أن يؤمنوا بطريق التدبر والنظر والتفكير والنقل ، وهذا لا يتأتى من طريق التهديد والوعيد والرهبة والخوف^(٣) .

وقد نص علماء التوحيد على أن الإيمان لا يقبل من إنسان عن طريق محض التقليد ، وإنما لابد له من دليل على الإيمان ولو كان الدليل إجماليًا وأنه لا قيمة لإسلام ظاهري غير صادر عن اقتناع . قال تعالى: « قالت الأعراب آمنّا ، قل لم تؤمنوا ، ولكن قولوا: أسلمنا » ، ولما يدخل الإيمان في

(١) الدعوة إلى الإسلام : ص ٨٨ ، ٤٤٥ .

(٢) انظر « القتال في الإسلام » لأستاذنا الشيخ محمود شلتوت : ص ١٠ ، والإسلام والعلاقات الدولية له : ص ١٧ ، وراجع حضارة العرب ، جوستاف لوبون : ص ٧١٩ .

(٣) حكمه التفريع وفلسفته للشيخ علي أحمد الجرجاوي : ص ٢ ، ٣٤٣ .

قلوبكم... الآية،^(١) . د والمشهد الذي لا ينكره حتى الجاحد المغرض أن التشريع الإسلامي يجذب الناس إليه بسرعة خاطفة ، وأنهم يتقبلونه باطمئنان واثبات ، وما ذلك إلا لأنه يخاطب العقل ويدفع إلى العمل في الحياة ، ويسير الفطرة السليمة ، كما أنه يهدف إلى التسامح والمساواة والحرية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،^(٢).

وعلى هذا النحو لم تعتمد الشريعة الإسلامية في جعلها على خوارق العادات المحسوسة ، والمعجزات والقيادات التي تستدعي الإيمان، دون إيمان أو مشاهدة أو تأمل ، كإحياء الموتى وإقامة المستحيل بحسب الطاقة البشرية دون تحكيم العقل والمنطق ، بخلاف ما كان يحصل في الشرائع السابقة^(٣). ومن هنا كان طلب المشركين تفجير البنايات وإسقاط الدماء والارتقاء فيها مرفوضاً. قال الله تعالى : « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً... »^(٤) وقد سبق ذكرها .

والنتيجة أن الإيمان لا بد أن يكون بمحض الاختيار ، ولا سبيل للاكراه فيه وإلا كان هدرًا^(٥) . وباستقراء الحوادث التاريخية لانجذاب حادثة قدل على أن الرسول صلوات الله وسلامه عليه أكره أحداً على الدين ، وكانت مهمة الرسول الإنذار والتبليغ فقط ، وقد رفع الله عنه الأسى والحزن إذا عرض الناس عن دعوته . قال الله تعالى : « لست عليهم

(١) الحجرات : ١٤

(٢) راجع الدخول للنقطة الإسلامية لأستاذنا محمد سلام مذكور : ص ١٢ - ١٣ ، ٢٥ ، ٧٩ ، وتاريخ التشريع الإسلامي ومصادره : ص ٥٨ .

(٣) راجع تاريخ التشريع الإسلامي ومصادره ، المرجع السابق : ص ٧٠ .

(٤) الاسراء : ٩٠

(٥) السياسة الشرعية للأستاذ الشيخ محمد البنا : ص ٣٠

بمسيطر،^(١) ، « إن عليك إلا البلاغ »^(٢) ، « إن أنت إلا نذير »^(٣) ،
« فليملك باخم نفسك على آفأرهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا »^(٤).

قال جوستاف لوبون : للإسلام وحده كل الفأار بأنه أول دين قال
بالتوحيد المحض الخالص ، وبأنه أول دين نشر أتباعه ذلك التوحيد في أنحاء
العالم . وفي التوحيد سر قوة الإسلام . ولا شيء أكثر وضوحاً وأقل
غموضاً من أصول الإسلام ، وقد ساعد وضوح الإسلام وما أمر به من العدل
والإحسان على انتشاره في أنحاء العالم .

وأما حروب الإسلام ضد قريش والفرس والروم فلإنها لم تكن لنشر
المقيدة بالسيف ، وإنما هي تأديب لمن يكفرون بحرية المقيدة الإسلامية ،
ويفتنون الناس عما تؤمن به قلوبهم وتطمئن له عقولهم^(٥) . قال الله عز
وجل : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله »^(٦). ولو كان
الإسلام يقر نشر الدعوة بالسيف والإكراه لما قبل رسول الله ﷺ
الجزية من صاحب إيلة ومن أهل الجرباء وأزرج ، بعد أن انسحبت
أمامه جحافل الروم يوم خرج لقتالهم في تبوك . فلإن طبيعة النصر تدفع المرء
إلى الظفر بأكبر قسط منه ، ولكن رسول الله أبي أن يحارب أهل الجرباء
وأزرج وإيلة لما وجد من جنوحهم للسلم . قال الله تعالى : « وإن جنحوا
للسلم فاجنح لها وتوكل على الله »^(٧) . والجزية التي دفعوها ليست ثمناً لقاء
إصرارهم على دينهم ، وإنما هي عوض عما يبذله المسلمون من جهد ومشقة
في سبيل حمايتهم^(٨) . فالتخير بين قبول الإسلام أو الجزية دليل واضح على
منع الإكراه في الدين .

(١) الناشية : ٢٢ (٢) الشورى : ٤٨ (٣) قاطر : ٢٣ (٤) الكهف : ٦

(٥) نظم الحرب في الإسلام ، جمال عباد : ص ١٨ (٦) البقرة : ١٩٣ (٧) الألقال : ٦١

(٨) تفسير الجصاص : ١ ص ٤٥٢ ، الرسالة الخالدة : ص ٢٠٦ ، نظم الحرب في

الإسلام ، عباد : ص ١٩ .

ومن الأمثلة التاريخية على عدم وجود الإكراه على العقيدة بعد عصر صدر الإسلام أنه حينما هاجم المسلمون في عهد الوليد بن عبد الملك (١) الجراجمة - والجرجومة نفسها أهم مدنها في جبل اللسكام بالفر الشامي - في سنة ٧٩ هـ / ٧٠٨ م وهزموهم ونقلوا بعضهم إلى الشام وأدخلوهم في فرق المسلمين : لم يكرهوا أحداً على ترك النصرانية (٢) . وهكذا لم نثر على أية محاولة من الفاتحين للإكراه في الدين أو الاضطهاد أو الظلم لتغيير العقيدة ، بخلاف ما فعل المسيحيون في أسبانيا مع العرب واليهود كما سبق أن مررنا .

والخلاصة : أن الإسلام غزا العالم بما فيه من سهولة وبساطة ومبادئ سامية ، وانتشر في الآفاق بقوة ذاتية فيه ، ووحى بأسر القلوب ، ويأخذ بمجامع النفوس . والمسلمون حاربوا غيرهم لآلث التعاليم الإسلامية بالقسر والنف ، ولكن ليحققوا أصول الحرية الحقبة ويوطدوا أركانها ، لينشروا السلام العام في دنيا الوجود ، وليقيموا حياة جديدة مؤسسة على الحرية الخالصة في العقائد والأفعال ، مزدانة بأسمى المثل والغايات ، تسمى لأجل المثل الأهل في واقع الحياة والمجتمع . وفي ظل الحرية الحقيقية التي ينادي بها الإسلام يستطيع كل امرئ أن يفكر تفكيراً سليماً بعيداً عن التهديد والوعيد ، وأن يختار ما يشاء دون ضغط أو تخويف من السلطات الحاكمة الظالمة ، وبذلك يبين الفرق بين المطالبة بحق حرية الرأي كما يريد الإسلام وبين الإكراه على تغيير حرية الرأي .

(١) هو الوليد بن عبد الملك بن مروان ، أبو العباس ، من ملوك الدولة الأموية في الشام ، امتدت في زمنه حدود الدولة العربية إلى بلاد الهند ، فتركستان ، فأطراف الصين ، شرقاً ، كان ولوماً بالبناء والعمران ، دفن بدمشق سنة (٩٦ هـ) .

(٢) فتوح البلدان للبلاذري : ص ١٦٧ ، طبعة ١٨٦٦ .

والمستشرقون في مؤلفاتهم ومنشوراتهم يقررون أن الإكراه على الدين كان بعد الهجرة (١) وأن الاسلام قام حيثئذ بالسيف ، والجهاد هو نشر الاسلام بالسيف ، ويجب الجهاد حتى يدخل الناس كافة في حكم الاسلام ولا بد من إبادة الكفرة ، ومحمد « نبي الحرب والقتال » والحرب دائمة دون هوادة أو فتور . (٢)

والحقيقة أن الدعوة بالحسنى إلى الدين كانت في المدينة أيضاً ، وكل ما استجد في التشريع المدني هو الإذن بالقتال لرد المدوان وحماية الدعوة (٣) ، بعد أن قوي المسلمون وبعد أن تكونت لهم دولة وأصبح لهم وطن . أما في مكة فكانوا يتحملون صنوف الأذى ويمصرون عليه . وأغلب الظن أن موقف المستشرقين بالنسبة لهذا الموضوع وليد التعصب الديني . « وإن رضي عنك اليهود والنصارى حتى تتبع ملتهم » (٤) . وقد برز هذا التعصب في أشكال مختلفة : منها ما أراده الاستعمار الغربي للبلاد الاسلامية في أن يزول عقائد المسلمين ويقوض حصن الاسلام الذي عز على الخطوب ، وقهر القوى كلها بعد أن غزا المستعمرون البلاد عسكرياً ليتمكنوا لنشر تعاليمهم ، وثقافتهم ، وجندوا مئات الجمعيات التبشيرية والمدارس والمستشفيات لهذا الغرض .

قال جوستاف لوبون الفيلسوف الفرنسي : « وسيرى القارىء حين نبحث في فتوح العرب وأسباب انتصاراتهم أن القوة لم تكن عاملاً في انتشار القرآن ، فقد ترك العرب الفاتحون المغلوبين أحراراً في أديانهم ، فإذا حدث

(١) النفيدة والشرية ، جولد زيهر : ص ٢٧ ، دائرة المعارف الاسلامية : ص ٧٨٨ .

(٢) المرجعان السابقان ، حياة محمد ، ارفنج : ص ١٠٣ - ١٠٧ ، ١٨١ ، ٢١٠ ،

الحرب والسلام في الاسلام ، خدوري : ص ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٩ ، الاسلام ومستر سكوت : ص ٤ وما بعدها .

(٣) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده : ص ١٧١ ، ١٩٠ - ١٩١ .

(٤) البقرة : ١٢٠

أن اعتنق بعض الأقوام النصرانية الاسلام واتخذوا العربية لغة لهم ، فذلك لما رأوه من عدل العرب الغالبين مما لم يروا مثله من سادتهم السابقين ، ولما كان عليه الاسلام من السهولة التي لم يعرفوها من قبل . . والتاريخ أثبت أن الأديان لا تفرض بالقوة ، فلما قهر النصارى عرب الأندلس فضل هؤلاء القتل والطرده عن آخرهم على ترك الاسلام . ولم ينتشر الاسلام بالسيف ، بل انتشر بالدعوة وحدها ، وبالدعوة وحدها اعتنقت الاسلام الشعوب التي قهرت العرب مؤخرأ كالترك والمغول . . الخ ، (١) .

إذن : فالاسلام لم ينتشر بالسيف في جميع أدواره ، والدليل على ذلك أنه استمر في اتساعه في القرن السابع الهجري ، في الوقت الذي ضعفت فيه الدولة الاسلامية بتسلط التتار والمغول والأتراك على البلاد الاسلامية ، وزوال الخلافة العباسية في بغداد ، ولم يكن للاسلام عون من سيف أو سلطان ، وهذا ما حصل بعد سقوط دولة العرب في أسبانيا (٢) . قال جورج بيل الانكليزي ، وهو الذي ترجم القرآن إلى الانكليزية : « إنه لن يتحرى الأسباب التي من أجلها صادفت شريعة محمد ترحيباً لامثيل له في العالم ؛ لأن هؤلاء الذين يتخيلون أنها قد انتشرت بحمد السيف وحده ، إنما يتخذون انخداعاً عظيماً ، (٣) .

من هذا يظهر أن المنصف من المستشرقين قد أبان الحقيقة دون تحيز ، والتاريخ أصدق شاهد ، والاسلام في غنى مطلق عن أن يلجأ إلى القوة للاعتقاد به ، وذلك لما توافر فيه من قوة ونفوج ، وسلامة ووضوح ، وقدوة طيبة من المسلمين ، بدليل وجود أكثر المسلمين في بقاع لم يكن

(١) حضارة العرب : ص ١٦٢ .

(٢) تاريخ الاسلام السياسي . حسن ابراهيم : ١ ص ١٣٢ ، الرسالة الخالدة : ص ١٠١ .

(٣) الدعوة الى الاسلام : ص ١٦ .

فيها قتال كثير . وامل الأصول العامة (١) التي يشترك فيها الاسلام مع بقية الأديان وعدم خروجه على المألوف في أذهان المتدينين بالأديان السابقة هي من الدعائم الأساسية التي قبل الناس بها الاسلام ، قال الله تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » (٢).

وهكذا أصبح من الواضح الجلي أن الإسلام لم يعمد إلى القتال كوسيلة من وسائل نشره ، وإنما كان القتال تطوراً طبيعياً تقتضيه طبيعة الدعوة ، وتهيئة ظروفها وملابساتها ، وموقف الكافرين منها من عرب ويهود وروم ، وحماية الدعوة لها ، ولو كان القتال للاكراه على الإسلام لما نهى الرسول ﷺ عن قتال غير المقاتلة كالشيوخ والنساء والرهبان والفلاحين ماداموا مسلمين . فطريق الدعوة هو البيان والدليل العقلي ، ورفع اللثام عن أسس الدعوة الجديدة في صبر وأناة (٣) . « قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني » ، « وسبحان الله وما أنا من المشركين » (٤) ، « يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم » (٥) أي بعد دعوتهم إلى الخير .

الاكراه على الدين ممنوع :

وكخاتمة لهذا البحث ينبغي أن نحقق هل آية « لا إكراه في الدين » (٦)

(١) وهي الدعوة إلى مبدأ توحيد الاله الحق ، والحفاظة على النفوس والعقول والأنساب والأعراض والأموال .

(٢) الشورى : ١٣

(٣) تفسير المنار : ٢ ص ٢١٥ ، الفكر السامي للعجوي : ١ ص ٨٣ ، الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية للشيخ محمد عبده : ص ٥٧ .

(٤) يوسف : ١٠٨

(٥) المائدة : ١٠٥

(٦) البقرة : ٢٥٦

منسوخة أم هي محكمة باقية على مفهومها وشريعة دائمة ؟ ذلك لأن شبهة المستشرقين في طعن الإسلام بأنه انتشر بقوة السلاح قد جاءت لاعتقادهم أن هذه الآية منسوخة كما ذكر بعض العلماء .

هذه الآية التي هي أمر في صورة الخبر اختلف فيها العلماء على ستة أقوال : فقال بنسخها : سليمان بن موسى^(١) وغيره ؛ لأن النبي ﷺ قد أكره العرب على دين الإسلام ، وقتلهم ولم يرز منهم إلا الإسلام ، لذا فإنه يجب أن يدعى جميع الأمم إلى الدخول في الدين الحنيف دين الإسلام ، فإن أبى أحد منهم الدخول فيه أو لم يبذل الجزية قوتل حتى يقتل ، وهذا معنى الإكراه . قال الله تعالى : « استدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون »^(٢) ، والناسخ لآية « لا إكراه » قوله عز وجل : « يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم »^(٣) ، « يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجندوا فيكم غلظة واعلموا أن الله مع المتقين »^(٤) .

وفي الحديث الصحيح : « عجب ربك من قوم يقادون إلى الجنة في السلاسل »^(٥) يعني الأسارى ثم يسلمون .

وقال قتادة^(٦) والضحاك^(٧) : ليست آية الإكراه بمنسوخة ، بل هي خاصة

(١) هو سليمان بن موسى بن سالم الكلاعي الحيري ، أبو الريم ، محدث الأندلس وبلغها في عصره ، صنف كتباً ، توفي شهيداً والراية في يده في وقعة أنبشة (في الأندلس) سنة (٥٦٣٤هـ)

(٢) الفتح : ١٦

(٣) التوبة : ٧٣

(٤) التوبة : ١٢٣

تفسير الطبري : ٣ ص ١١ . تفسير ابن كثير والبغوي : ٢ ص ١٦ ، أحكام القرآن للجصاص : ١ ص ٤٥٢ . أحكام القرآن لابن العربي : ١ ص ٢٣٣ ، الناسخ والمنسوخ في القرآن للنحاس : ٨١ ص ٢ ، البحر المحيط : ٢ ص ٢٨١ .

(٥) شرح البخاري للبيهقي : ١٤ ص ٢٥٨ ، الإصابة في تمييز الصحابة : ٥ ص ٢٢ .

(٦) هو قتادة بن دعامة أبو الخطاب السدوسي البصري ، مفسر حافظ ضريح أكره ، قال الامام أحمد : قتادة أحفظ أهل البصرة . مات بواسط بالطاهون سنة ١١٨ هـ .

(٧) هو الضحاك بن مخلد بن الضحاك بن مسلم الشيباني البصري ، المعروف بالنبيل ، شيخ حفاظ الحديث في عصره ، ولد بمكة وتحول إلى البصرة فسكنها إلى أن توفي سنة ٢١٢ هـ .

بأهل الكتاب الذين يبدلون الجزية ، والذين يكرهون : هم أهل الأوثان
فهم الذين نزل فيهم : يا أيها النبي جاهد الكفار... . ودليل هذا الرأي
ما رواه زيد بن أسلم^(١) عن أبيه قال : سمعت عمر بن الخطاب^(٢) يقول لمجوز
نصرانية : أسلمي أيتها المجوز تسلمي ، إن الله تعالى بث محمداً ﷺ بالحق .
قالت : أنا عجوز كبيرة والموت إلي قريب ، قال عمر : اللهم اشهد ، ثم
تلا : لا إكراه في الدين .

وعن قال إنها مخصوصة ، ابن عباس^(٣) قال : كانت تكون المرأة مقلاتاً
(التي لا يمشي لها ولد) فتجعل على نفسها إن طش لها ولد أن تهوده ، فلما
أجلبت بنو النضير كان فيهم كثير من أبناء الأنصار ، فقالوا : لا ندع
أبناءنا ، فأنزل الله تعالى : لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي.. ، الآية .
وهذا قول سعيد بن جبير والشعبي^(٤) ومجاهد .

قال أبو جعفر النحاس^(٥) : قول ابن عباس في هذه الآية أولى الأقوال

(١) هوزيد بن أسلم المدوي العمري ، مولاهم ، فقيه مفسر ، من أهل المدينة وكان ثقة ،
كثير الحديث ، توفي سنة ١٣٦ هـ .

(٢) هو عمر بن الخطاب بن قيس القرشي المدوي ، أبو حفص : ثاني الخلفاء الراشدين ،
وأول من لقب بأمير المؤمنين ، صحابي جليل ، شجاع حازم ، صاحب الفتوحات ، يضرب بده
المثل . قال ابن مسعود : ما كنا ندر أن نعلي عند الكعبة حتى أسلم عمر ، قتله أبو لؤلؤة
سنة ٢٣ هـ .

(٣) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي ، أبو العباس : حبر الأمة
وترجمان القرآن ، الصحابي الجليل ، كان عمر بن الخطاب إذا أعضلت عليه قضية دعا ابن عباس ،
توفي سنة ٦٨ هـ .

(٤) هو عامر بن هراجيل ، الكوفي الإمام العلم ، قال أبو مجلز : مارأيت أفقه من الشعبي
مات سنة (١٠٣ هـ) .

(٥) هو أحمد بن محمد بن اسماعيل للرازي المصري ، مفسر ، أديب ، مولده ووفاته بمصر .
كان من نظراء قطوبه وابن الأباري ، صنف « تفسير القرآن » وكتباً أخرى مثل كتاب
الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم الذي هو أحسن ما صنف في هذا الباب .

لصحة إسناده ، وإن مثله لا يوجد بالرأي ، فلما أخبر أن الآية نزلت في هذا أوجب أن يكون أقوى الأقوال ، وأن تكون الآية مخصوصة نزلت في ذلك ، وحكم أهل الكتاب كحكمهم (أي كحكم بني النضير الذين نزلت فيهم الآية) ،^(١) . جاء في كتاب الرسول إلى أهل اليمن « من كره الإسلام من يهودي أو نصراني فإنه لا يحول عن دينه وعليه الجزية »^(٢).

وأرجح الأقوال عندي : أن الآية ليست بمنسوخة ولا مخصوصة ، إذ أن الآثار التي استند إليها المخصصون ليست قاطمة الدلالة على التخصيص؛ لأن النص القرآني عام ، وإفراد فرد من العام بحكم العام لا يخصه . قال الرازي في تفسيره الكبير : « إنه تعالى لا بين دلائل التوحيد بياناً شافياً قاطماً المَعْدرة قال بعد ذلك : إنه لم يبق بعد إيضاح هذه الدلائل عذر للكافر في الإقامة على كفره إلا أن يقدر على الإيمان ويحير عليه ، وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء ، إذ في القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتناع ، ونظير هذا قوله تعالى : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر »^(٣) وقال في سورة أخرى : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً ، أفأنت تكفره الناس حق يكونوا مؤمنين »^(٤) ، وقال في سورة الشعراء : « لملك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين . إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية ، فضلت أعناقهم لها خاضعين »^(٥) . وما يؤكد هذا القول أنه تعالى قال بعد هذه الآية :

(١) تفسير الطبري : ٣ ص ١٠ ، أحكام القرآن لابن العربي : ١ ص ٢٣٣ ، البحر المحيط : ٢ ص ٢٨١ ، النسخ والمنسوخ : ص ٨١ - ٨٢ ، تفسير القرطبي : ٣ ص ٢٨٠ .

(٢) المحلى : ٧ ص ٣٤٩ .

(٣) الكهف : ٢٩

(٤) يونس : ٩٩

(٥) الشعراء : ٤

« قد تبين الرشد من الغي » يعني ظهرت الدلائل ووضحت البيّنات ولم يبق بعدها إلا طريق القسر والإلجاء والاكرام وذلك غير جائز ، (١) . وبمثل هذا قال ابن كثير والطبري والجبصان وأبو حيان . ويؤيده أنهم ذكروا أن سبب نزول هذه الآية في قوم من الأنصار ولكن حكمها عام . عن ابن عباس قال : نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له : الحصيني ، كان له ابنان نصرانيان وكان هو رجلاً مسلماً ، فقال للنبي ﷺ : ألا أستكرهها فإنها قد آيا إلا النصرانية ، فأزل الله فيه ذلك . ثم إن جملة « قد تبين الرشد من الغي » كأنها كالعلة لانتفاء الاكرام في الدين (٢) .

قال ابن تيمية في آية « لا إكراه... » : « جمهور السلف على أنها ليست منسوخة ولا مخصوصة ، وإنما النص عام فلا نكره أحداً على الدين ، والقتال لمن حاربنا ، فإن أسلم عصم ماله ودمه ، وإذا لم يكن من أهل القتال لا نقتله ، ولا يقدر أحد قط أن ينقل أن رسول الله ﷺ أكره أحداً على الاسلام ، لا ممتناً ولا مقدوراً عليه . ولا فائدة في اسلام مثل هذا ، لكن من أسلم قبل منه ظاهر الاسلام » (٣) .

والواقع أن فهم النصوص القرآنية مع بعضها يستلزم الذهاب إلى الرأي الأخير ، وهو إقرار الحرية الدينية لجميع الأفراد (٤) ، فالله سبحانه فصل ذلك تمام التفصيل فقال : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ، ولو شاء

(١) التفسير الكبير : ٢ ص ٣١٩ .

(٢) تفسير الطبري : ٣ ص ٩ - ١١ . تفسير ابن كثير : ٢ ص ١٥ ، أحكام القرآن للجبصان :

١ ص ٤٥٢ ، تفسير الألوسي : ٣ ص ١٢ ، البحر المحيط : ٢ ص ٢٨١ وما بعدها .

(٣) رسالة القتال في مجموعة رسائل لابن تيمية : ص ١٢٣ - ١٢٥ ، السياسة الشرعية

٤ : ص ١٢٣ .

(٤) راجع للدخل لفقه الاسلامي للاستاذ سلام مذكور : ص ٢٧ .

الله لجملكم أمة واحدة... (١) ، أي جماعة متفقة على دين واحد في جميع الأعصار أو ذي ملة واحدة من غير اختلاف بينكم في وقت من الأوقات في شيء من الأحكام الدينية ، ولا نسخ ولا تحويل كما قال ابن عباس رضي الله عنها (٢) . ولهذا ذهب جمهور الفقهاء إلى أنه لا يجوز الإكراه على الإسلام إذا كان المكروه ذمياً أو مستأثماً (٣) . وأدلة الحنفية على الجواز منقوضة . فإذا كان المكروه حريياً : فرأي الجمهور جواز الإكراه ، ورأي جماعة من العلماء هو عدم الجواز وهذا ما ترجحه ؛ لأنه يوجد هناك فرق بين مشروعية قتال الحربي لرد عدوانه ودفع أذاه ، وبين إكراهه على تغيير عقيدته بالقوة ، فالأول أمر مستساغ ، والثاني لا يقبله منطق (٤) ولا يجدي بحسب طبائع الأشياء ، والحال أن آية الإكراه غير منسوخة على الراجح عند العلماء كما حققنا .

نخلص من عرضنا السابق إلى أن مبدأ منع الإكراه في الدين مبدأ ثابت . مستقر ولم يشذ عنه سلوك المسلمين ، ولم يكن التعصب والاضطهاد الديني مشروعاً في شق اليهود ، وقد تمتع الذميون بكامل حقوقهم بشواهد تاريخية وجغرافية (٥) ، واندمج المسلمون مع غيرهم اندماجاً تاماً ، مما أدى إلى تقليد المسلمين في معاملتهم وأخلاقهم ، ثم إلى استحسانهم دينهم واعتناقهم إياه . وذلك بسبب الاعتراف بالحرية الدينية ، ووجود تماشٍ ديني وارتياح

(١) المائدة : ٤٨

(٢) تفسير الألوسي : ٦ - ١٥٤ .

(٣) راجع بحث الأستاذ الشيخ زكريا البرديسي « الإكراه بين العريضة والقانون » . في مجلة القانون والاقتصاد السنة الثلاثون ، العدد الثاني : ص ٤١٥ وما بعدها .

(٤) قارن ص ٤١٩ في المرجع السابق حيث رجح الأستاذ جواز إكراه الحربي على الإسلام . وراجع المدخل للفقهاء الإسلامي ، المرجع السابق ، السياسة الشرعية للأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : ص ٣٥ .

(٥) تاريخ القانون للدكتور عمر ممدوح : ص ٢٧٥ .

غير المسلمين الى حكم المسلمين بدليل رفض أهالي حمص استرداد الجزية التي أمر بردها عليهم أبو عبيدة ، وكذلك رفض المسيحيون تأييد المغول أثناء غزو بغداد ، ولم يقفوا أمام جيوش مماليك مصر أثناء المرور من الشام للايقاع بالمغول سنة ١٥٦٠ م ، ومطاردتهم إلى ما وراء الفرات (١) .

٢ - الباعث على القتال :

أ - تحديد الباعث : إذا كان الجهاد في الاسلام ليس للاكراه على الدين كما أننا لما هو وجه مشروعيته ، وبسبارة أخرى : ما هو الباعث على القتال عند المسلمين ؟

الجهاد مشروع في الاسلام اضطراراً . قال تعالى « كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون » (٢) وروى أبو عدي في الكامل عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : « إن الله جعل عذاب هذه الأمة في الدنيا القتل » (٣) فسمى الجهاد عذاباً لهذه الأمة .

ورتبة مشروعية الجهاد هي أنه فرض للأوامر القطعية (٤) به كقوله تعالى : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » (٥) ، وقوله تعالى « وقتلواهم

(١) راجع النظم الدبلوماسية للدكتور عز الدين فودة : ص ١٣٠ .

(٢) البقرة : ١٦٦

(٣) منتخب كثر المال من مسند أحمد لمحيي المصدي : ٢ - ٢٦٣ ، ٢٩٠ .

(٤) دلالة القرآن على الحكم : إما قطعية إذا كان اللفظ لا يحتمل إلا معنى واحداً أو ظنية إذا كان اللفظ يحتمل أكثر من معنى واحد (راجع المدخل للفقهاء الاسلاميين للاستاذ سلام مذكورة : ص ٢٢١ ، ٢٨١) ، ومن الواضح أن دلالة نص الآيات في الجهاد دلالة قطعية لأن ألفاظ « اقتلوا » ، « جاهدوا » ، « اعمروا » لا تحتمل أكثر من معنى كافتراض الصلاة والصيام والحج ذلك ، وهي قطعية الثبوت لأنها واردة في القرآن الكريم .

(٥) التوبة : ٥

حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله،^(١) ، وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة،^(٢) ، وانفروا خفافاً وثقالاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم،^(٣) .

هذه الآيات قطعية الدلالة على وجوب القتال ؛ لأنها واردة بصيغة الأمر ، والأصل في الأمر أنه حقيقة في الوجوب ، مجاز في غيره ؛ ومعنى الوجوب أن تارك الأمر على صدد المذاب^(٤) . قال الشوكاني : وظاهر الأمر في هذه الآيات هو الوجوب^(٥) .

ولا يمكن أن يكون الأمر مصروفاً في هذه الآيات إلى غير الوجوب كائندب والإباحة مثلاً ؛ لأن كلمة « انفروا » تدل على وجوب النفير ، لأن أصل النفير هو الخروج إلى مكان لأمر واجب^(٦) ، وأما بقية الآيات فتدل على الوجوب المطابق للأصل في صيغة الأمر بقرائن كثيرة : منها آية « يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثقلتم إلى الأرض ... » الآية^(٧) فهذه الآية تدل على وجوب الجهاد في كل حال لأنه تعالى نص على أن تشاغلهم عن الجهاد أمر منكر ، ولو لم يكن الجهاد واجباً لما كان هذا التشاغل منكراً^(٨) . وقد أيدتها الآية التي بعدها وهي « إلا تنفروا يعذبكم عذاباً أليماً ويستبدل قوماً غيركم ولا تضره شيئاً ... » الآية^(٩) ، والمذاب لا يكون إلا على ترك واجب . وقال تعالى :

(١) الأنفال : ٣٩

(٢) التوبة : ٣٦

(٣) التوبة : ٤١

(٤) راجع شرح الإسنوي ، المطبعة السلفية عام ١٣٣٤ هـ : ٢ : ٢٥١ - ٢٥٦ .

ومباحث الحكم عند الأصوليين للاستاذ محمد سلام مذكور : ٦٨ .

(٥) راجع نيل الأوطار : ٧ : ٢١٢ .

(٦) راجع تفسير الرازي : ٤ : ٤٣٢ .

(٧) التوبة : ٣٨

(٨) راجع تفسير الرازي : ٤ : ٤٣٣ ، تفسير الطبري : ١٠ : ٨٣ ، الأم : ٤ : ٨٥ .

(٩) التوبة : ٣٤

« كتب عليكم القتال وهو كره لكم .. » (١) ، وكلمة « كتب » تقتضي الوجوب في عرف الشرع مثل « كتب عليكم القصاص » ، وكتب عليكم الصيام » (٢) ، وقال سبحانه « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » (٣) وهي نزلت في الجهاد (٤) .

وقال الرسول ﷺ فيما يرويه أبو داود في سننه : « الجهاد ماض إلى يوم القيامة » (٥) من معنى الأمر نفذ ، أي نافذ النفاذ ، وهذا يكون في الفرض من بين الأحكام ، فإن في الندب والاباحة لا يجب (٦) الامتنال والبقاء ، وكلمة « إلى يوم » تدل على تضمين معنى الامتداد والبقاء (٧) . وأجمت الأمة على فرضية الجهاد (٨) . كل هذا يدل على أن الجهاد فرض وقد ثبتت الفرضية بالقرآن والسنة والإجماع . ولا يفهم من الفرضية أن الجهاد مبدأ هجومي عدواني وإنما هو على العكس مبدأ وقائي ، وهذا يتلاقى في النتيجة مع ما نقل المهدوي (٩) عن الثوري (١٠) وابن .

(١) البقرة : ٢١٦

(٢) راجع تفسير الرازي : ٢ ص ١٠٣ ، ٢١٣ .

(٣) البقرة : ١٩٥

(٤) راجع سنن أبي داود : ٣ ص ١٩ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢١٠

(٥) انظر صحيح البخاري : ٤ ص ٢٨ ، سنن أبي داود : ١ ص ٣٤٣ ، نصب الراية للزبيدي :

٣ ص ٣٧٧ .

(٦) وراجع بحث الاباحة عند الأصوليين والفقهاء للاستاذ محمد سلام المذكور في مجلة القانون والاقتصاد ، السنة ٣٢ ، العدد الاول : ص ٧٣ .

(٧) راجع حاشية سعدي جلبي على فتح القدير : ٤ ص ٢٧٩ .

(٨) راجع كفاف القناع : ٣ ص ٢٤ ، شرح العناية وحاشية سعدي جلبي المذكورة : ٤ ص ٢٧٨

(٩) المهدوي هو محمد بن ابراهيم للمهدوي ، أبو عبد الله ، فقيه ، من أهل المهدية (بالمغرب)

هو الفقيه العالم صاحب كتاب الهداية توفي سنة ٥٩٥ هـ .

(١٠) هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي ، ولد سنة ٩٧ هـ ، وهو من

تابعي التابعين ، كان محدثاً فقيهاً بارعاً من مدرسة الحديث وكان له مذهب فقهي يتبعه الناس

فيه ، توفي في البصرة سنة ١٦١ هـ .

شُبْرمة^(١) وروي عن ابن عمر^(٢) وعطاء^(٣) وعمرو بن دينار^(٤) أنهم قالوا :
« الجهاد تطوع وليس بفرض وإن الأمر للندب ولا يجب قتالهم إلا دفماً لظاهر
قوله تعالى : « فَإِنْ قَاتَلَكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ » ،^(٥) وقوله تعالى « وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً
كَمَا يَقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً » ،^(٦) . ولكننا لا نقول نحن بأن الجهاد في الأصل تطوع كما
قالوا ، ودليلنا الأدلة السابقة .

وقد اتفق الفقهاء المسلمون على أن الجهاد فرض على الكفاية^(٧) . وإنما

(١) هو عبد الله بن شبرمة من ولد المنذر بن ضرار بن عمرو ، كان قاضياً لأبي جعفر على
سواد الكوفة ، ولد سنة ٧٢ هـ وتوفي سنة ١٤٤ هـ .

(٢) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب المدوي ، صحابي ، من أعز يوتات قريش في الجاهلية ،
كان جريئاً ، جهورياً ، أفتى الناس في الاسلام ٦٠ سنة ، وهو آخر من توفي بمكة من الصحابة
سنة ٧٣ هـ . له في الصحيحين (٢٦٣٠) حديثاً .

(٣) هو عطاء بن أبي رباح بن أسلم بن صفوان ، تابعي من أجلاء الفقهاء ، كان عبداً أسود
ولد في جند (باليمن) ، ونشأ بمكة فكان مفتي أهلها ومحدثهم ، وتوفي فيها .

(٤) هو أبو محمد الأثرم الجعفي بالولاء ، نقيه ، كان مفتي أهل مكة ، فارسي الأصل من
الأبناء . قال شعبة : ما رأيت أثبت في الحديث منه ، توفي سنة ١٢٦ هـ .

(٥) البقرة : ١٩١

(٦) التوبة : ٣٦

شرح السير الكبير : ١ ص ١٢٥ ، الدرر الزاهرة : ٢ ق ٢٠٧ ، شرح الضايع
وفتح القدير : ٤ ص ٢٧٨ - ٢٧٩ ، مخطوط السندي : ٨ ق ٦ ، البحر المحيط : ٢ ص ١٤٣ .

(٧) راجع المحيط : ٢ ق ١٩٩ ب ، خزنة الفقه ثالث صفحة من باب السير ، منح الففار
شرح تنوير الأبصار : ٢ ق ٢ من باب الجهاد ، المنتقى على الموطأ : ٣ ص ٥٩ ، المقدمات
المهدات : ١ ص ٢٦٣ ، حاشية المدوي : ٢ ص ٣ ، الحاوي الصغير : ١ ق ١ من باب الجهاد ،
الحاوي الكبير : ١٩ ق ٤٥ ب ، الاختيارات الطيبة لابن تيمية : ١٨٣ - ١٨٥ . المرح
الرضوي : ٣٠٢ . الكافي : ١ ص ٦٠٧ ، الروضة البية : ٢ ص ٢١٧ . البحر الزخار : ٥
ص ٣٩٣ ، شرح النبل : ١٠ ص ٤٠٢ ، الانصاح عن شرح معاني الصحاح : ٣٧٦ . وفرض
الكفاية هو الذي يطلب فعله شرعاً من مجموع المكلفين لا من كل فرد على حدة . (راجع مباحث
الحجج للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٧٨) ، فإذا قام بالجهاد قوم سقط عن باقيهم ولم يأثموا
بتركه ، وأما فرض العين فهو ما يطلب شرعاً من كل فرد من المكلفين بينه (مباحث الحكم ص ٧٧) .

كان فرض كفاية ، ولم يكن فرض عين ، لأن كل ما فرض لغيره لا عينه فهو فرض كفاية (١) .

وإذا كان المسلمون قد تخلفوا في الهد الحاضر عن القيام بواجب الجهاد، فما ذلك إلا لضعفهم ، ومع ذلك نجد في عبارات الفقهاء ما يرفع الحرج عن المسلمين فقالوا : « يحصل فرض كفاية الجهاد بأن يشحن الإمام الثغور

(١) ولأن عموم آية « اتقوا خوفاً ومهالاً » مخصص بآيتين : آية « وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة » الآية (التوبة : ١٢٣) وآية : « لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم — إلى قوله سبحانه « وكلاً وعد الله الحسنى » (النساء : ٩٥) فلو كان الجهاد فرض عين لاستحق القاعد الوعيد لا الوعد .

ومخصص أيضاً بقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « والذي نفس محمد بيده لولا أن أشق على المسلمين ما حدثت خلاف سرية تغزو في سبيل الله أبداً ولكن لا أجد سعة فأحملهم ولا يجدون سعة ويشق عليهم أن يتخلفوا عني » (راجع تفسير الطبري : ١٠ ص ٨٣ ، تفسير المنار : ١٠ ص ٤٦١ ، ١١ ص ٧٩) ، إذن الجهاد لا يقصد منه مجرد إهلاك المكلفين ، بل إمزاز الدين ودفع شر الكفار عن المؤمنين ، بدليل قوله تعالى : « وقاتلوم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله » (الأهل : ٣٩) فإذا حصل ذلك المقصود ببعض الناس سقط عن الباقي لحصول ما هو المقصود منه كرد السلام ، وصلاة الجنائز المقصود منها قضاء حق الميت والاحسان إليه . فإذا لم يتحقق المقصود بقيام البعض كان فرض عين ، كما إذا هجم الكفار على بلد من بلاد المسلمين وحصل النفي العام أو التبعية العامة فيصير فرض عين على جميع أهل تلك البلدة ، وكذا يجب على من يهرب منهم إن لم يكن بأهلها كفاية ، وكذا من يهرب ممن يهرب إن لم يكن بمن يهرب كفاية ، أو تكاسلوا أو عصوا ، وهكذا إلى أن يجب على جميع أهل الاسلام فرقا وغربا . قال تعالى : « اتقوا خوفاً ومهالاً واجهدوا بأموالكم وأنفسكم . . » الآية (راجع فتح القدير : ٤ ص ٢٧٧ ، منع الفجار شرح تنوير الأبصار : ٢ ق ٢ من باب الجهاد ، مخطوط السندي : ٨ ق ٨ ، المنتقى : ٣ ص ١٥٩ ، المقدمات الممهدة : ١ ص ٢٦٣ ، الأم : ٤ ص ٩٠ ، مفتي المحتاج : ٤ ص ٢٠٩ ، حاشية الفرقاوي : ٢ ص ٣٩٢ حاشية الباجوري : ٢ ص ٢٦٩ ، المفتي : ٨ ص ٣٤٥) ، ويلاحظ أن الجهاد كان فرض عين على بعض الصحابة . قال الماوردي : « كان حيناً على المهاجرين دون غيرهم » . وقال الفوكاني « والتحقيق أنه كان حيناً على من عينه النبي صلى الله عليه وسلم في حقه وإن لم يخرج » (راجع نيل الإوطار : ٧ ص ٢٠٨) .

بمكافئين للكفار في القتال مع إحكام الحصون والخنادق وتقليد الأمراء ذلك، أو بأن يدخل الإمام أو نائبه دار الكفر بالجيوش لقتالهم وأقله مرة (١) في كل سنة، (٢).

وذكر في منفي المحتاج ماقاله الشافعية: « وجوب الجهاد وجوب الوسائط

(١) وحجة الفقهاء على هذا الرأي هو قوله تعالى « أو لا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين » قال مجاهد: نزلت في الجهاد، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يفعل بموجب ذلك منذ أمر به، ولأن الجزية تجب بدلا عن الجهاد وهي واجبة في كل سنة فكذا مبدلها، ولأن الجهاد فرض يتكرر، وأقل ماوجب المتكرر في كل سنة كالزكاة والصوم (راجع مواهب الجليل ٣ ص ٣٤٦، منع الجليل: ١ ص ٧٠٧، نهاية المحتاج: ٣ ص ٣٤٣، منفي المحتاج: ٤ ص ٢٠٩، حاشية الشرفاوي: ٢ ص ٣٩٢، المنفي والفرح الكبير: ١٠ ص ٣٦٧، كشاف النعام: ٣ ص ٢٨، الروضة البهية: ص ٢١٧).

ونحن نرى أن الجهاد يتكرر بترك سببه أو وصفه وهو وجود العدوان دون تقييد ذلك بكونه في سنة أم لم يكن فيها، والآية التي احتجوا بها تبدل على ذلك، فإن العدوان سبب لاجتلاء المؤمنين وفتنتهم، وقد حققنا في ختام هذا البحث أن موقف الرسول في كل حروبه كان دفاعيا، ولا يصح أن يماس الجهاد الذي يعد أصلا دفاعيا في السياسة الخارجية على الجزية التي هي مجرد ضريبة في داخل الدولة. ويؤيدنا في هذا الاتجاه أن صيغة الأمر لا تبدل على التكرار ولا على المرة بل تقييد طلب الماهية من غير إشعار بتكرار أو مرة على ما هو المختار عند الأصوليين (راجع شرح السنوي المطبعة السلفية: ٢ ص ٢٧٤). وإغا يتكرر الأمر بتكرار سببه وهو العدوان هنا. وهذا ما حمل ابن عطاء وابن عمر على القول بأن « كتب عليكم القتال » يقتضي الإيجاب ويكفي في العمل به مرة (انظر تفسير الرازي: ٢ ص ٢١٣) وإطلاق وجوب الجهاد دون تقييده بكونه في السنة مرة على الأقل هو مذهب الحنفية (راجع فتح القدير: ٤ ص ٢٨٣) وقال السبكي: والتحقيق أن جنس جهاد الكفار متعين على كل مسلم إما يده وإما لسانه وإما بباله وإما بقلبه (راجع نيل الأوطار: ٧ ص ٢٠٩، الوجيز: ٢ ص ١٨٦).

(٢) مجيبي المنهج: ٤ ص ٢٢٧، فتاوى ابن حجر: ٤ ص ٤٤، مخطوط السندي: ٤ ق ٨، بداية المجتهد، طبعة صبيح: ١ ص ٣٠٤، الخطاب: ٣ ص ٣٤٧، المختصر النافع: ص ١١٠ وما بعدها، المنفي: ٨ ص ٣٤٨.

لا المقاصد إذ المقصود بالقتال : إنما هو الهداية وما سواها من الشهادة، وأما قتل الكفار فليس بمقصود حتى لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بغير جهاد. كان أولى من الجهاد،^(١).

لنقف طويلاً عند هذه العبارة الفقهية القديمة التي تقرر بكل جلاء ووضوح أن قتل الكفار ليس مقصوداً لذاته ، وأن الاسلام يفضل سلوك السلام بصفة أصيلة ، كلما أمكن ذلك ، وأن إعلان الحرب هو آخر الدواء الذي يعالج ما استعصى من الأمراض الوبائية القاتلة أو الضارة بمصلحة المجموعة البشرية ، وعبارات الفقهاء جميعاً تؤكد هذه الحقيقة ، وهي أنه يكتفى بالجهاد بقدر الحاجة حقناً للدماء ، وما الحرب إلا ضرورة اجتماعية لمنع البغي ودفع الظلم . قال الرسول عليه الصلاة والسلام فيما يرويه أحمد والطبراني في الأوسط عن أبي هريرة : « أيها الناس لا تمنوا لقاء العدو ، وسلوا الله العافية ، فإذا لقيتموهم فاصبروا واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف »،^(٢).

وبذلك يظهر لدينا أن الباعث على القتال في الاسلام هو دفع العدوان ،^(٣) وإرساء قواعد الحرية الدينية لشعوب الأرض بحيث يمكنهم النظر في الإسلام . وللمدوان مظاهر مختلفة فكان في عهد النبي ﷺ على صورتين :

إحداها : أن يهاجم الأعداء النبي ﷺ فيرد كيدهم في نحورهم .

(١) فتح المبين شرح قرة العين للبيهقي : ص ١٣٣ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢١٠ ، مجرمي المنهج : ٤ ص ٢٢٧ .

(٢) صحيح البخاري : ٤ ص ٦٣ ، شرح الصبي : ١٤ ص ٢٢٧ ، فتح الباري : ٦ ص ١١٧ ، سنن أبي داود : ٣ ص ١٥٨ ، منتخب كثر المال : ٢ ص ٢٩٣ .

(٣) المجلة المصرية لقانون الدولي عدد ١٩٥٨ مقال أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : ص ٣ .

الثانية : أن يفتتوا المسلمين عن دينهم ، فكان على النبي ﷺ أن يمنع ذلك الاعتداء الواقع على حرية الفكر والعقيدة^(١) .

وعلى هذا النهج سار المسلمون فما كانوا يفاجئون قوماً بحرب إلا بعد أن يظهر منهم روح المداء وممارسة الدعوة والوقوف في وجهها ، والتحقيق من شأنها . ولكنهم ما كانوا ينتظرون مهاجمة المدو لهم في بلادهم ، وذلك جرياً على القاعدة الاجتماعية الفطرية التي قررها سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه : « ما غزي قوم في عقر دارهم إلا ذلوا »^(٢) .

ويمكننا - كقاعدة عامة - تحديد معنى العدوان الذي يبرر القتال في الاسلام بما يلي :

العدوان : حالة اعتداء مباشر أو غير مباشر على المسلمين أو أموالهم أو بلادهم بحيث يؤثر في استقلالهم أو اضطهادهم وفتنتهم عن دينهم ، أو تهديد أمنهم وسلامتهم ومصادرة حرية دعوتهم أو حدوث ما يدل على سوء نيتهم بالنسبة للمسلمين بحيث يعتبرون خطراً محققاً ، أو يتطلبون حذراً واحتياطاً^(٣) .

وبما أنه ليس من السهل تعريف العدوان وإن كنا ذكرناه اجتهاداً ، فإن ولي الأمر يقدر الأسباب الموجبة للحرب قبل الوقوع في شراكها ، يفعل ما يراه المصلحة العامة للمسلمين ، إذ أن أمر الجهاد موكول إلى الإمام

(١) أبوزهرة، المرجع السابق ص ٨ ، القانون الدولي العام في الاسلام للرحوم الدكتور محمد عبد الله دراز : ص ٦ .

(٢) الاسلام والملاقات الدولية للاستاذ الشيخ محمود شلتوت : ص ٦٨ .

(٣) انظر الوحي المحمدي : ص ٢٣٤ . تفسير المنار ٢ ص ٢١٥ ، قارن ويزلي : ص ٦١٥ .

واجتهاده ، ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك^(١) ، بل إنه لا يجب الجهاد عند الشيعة الإمامية إلا بوجود الإمام العادل أو نائبه الخاص^(٢) ، فولي الأمر يحافظ على سلامة الدولة وأمنها ، ويدافع عن حرية العقيدة ، ويحمي الدولة ؛ إذ أن الجهاد هو « دفاع العقيدة والحوزة والأتباع » . وقد صرح السكاك بن المهام بأن المقصود من القتال هو إخلاء العالم من الفساد^(٣) . وبهذا يظهر أن الاسلام ليس مولماً بإيقاد أتون الحروب بل هو يمتقها ، لا سيما في مثل ظروف اليوم ، وإنما الواقع هو الذي يفرض على المسلمين القتال . قال الله تعالى : « ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا »^(٤) . والحقيقة أن هذه الآية هي جماع مشروعية الجهاد في الإسلام وعليها المدار في أصل كل ما نتحدث عنه في هذا الموضوع . فهدف الإسلام إذن في غاية السمو ولا قتال إن اضطر إليه إلا للرحمة بمجموع الأمة أن تفسد ، والاسلام هو الرحمة العامة للعالمين^(٥) والرحمة تقتضي إقامة

(١) باب الباب : ص ٧٠ ، المغني : ٨ ص ٣٥٢ ، الفرح الكبير : ١٠ ص ٣٧٢ ، الاقناع : ق ٩٤ ب ، البحر الزخار : ٥ ص ٣٩٠ و ٣٩٥ .

(٢) الفرح الرضوي : ص ٣٠٢ ، السكاك للكليني : ١ ص ٢١٣ وما بعدها ، الروضة البية : ص ٢١٧ ، المختصر النافع : ص ١٠٩ ، قال القنوجي الهوتي : الأدلة الدالة على وجوب الجهاد من الكتاب والسنة وعلى فضيلته والترغيب فيه وردت غير مقيدة بكون السلطان أو أمير الجيش عادلاً ، بل هذه فريضة من فرائض الدين أوجبها الله تعالى على عباده المسلمين من غير تقييد بزمان أو مكان أو شخص أو عدل أو جور ، فتخصيص وجوب الجهاد بكون السلطان عادلاً ليس عليه آثار من علم ، وقد يبلي الرجل الفاجر في الجهاد ما لا يبليه البار العادل ، وقد ورد بهذا الصرح كما هو معروف . (راجع الروضة الندية : ٢ ص ٣٣٣)

(٣) فتح القدير : ٤ ص ٢٧٧ .

(٤) البقرة : ٢١٧ .

(٥) راجع تفسير المنار : ٢ ص ٢١٥ .

العدل بين الناس فليست الرحمة في أدق معانيها إلا إحدى ثمرات العدالة ،
والرحمة العادلة لا تسمح بالاستسلام للباطل أو الخضوع للظالم ، ولذا قال
عليه الصلاة والسلام : « أنا نبي الرحمة وأنا نبي الملحمة » ، والمقصود من
الرحمة هو رحمة الكافة وإتقاد الجماعة . وإذا كنا سوف ننتهي إلى أن وصف
الحرب في الاسلام لا يمكن أن يطبق على التقسيم المعروف إلى حرب دفاعية
وهجومية ، فلذا مع ذلك يمكن أن نحصر أوجه مشروعية الجهاد بما لسميه
بمحالات الدفاع الوقائي وهي :

أولاً - حالة الاعتداء على الهداة إلى الله تعالى بمصادرة حرية التبليغ
الإيجابية ، أو وقوع الفتنة في الدين أو المحاربة بالفعل . قال تعالى : « أذن
للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير »^(١) . « واقتلوهم حيث
تقفتموهم ، وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ، والفتنة أشد من القتل » ،
ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ، فإن قاتلوكم فاقتلوهم ،
كذلك جزاء الكافرين ، فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم . وقاتلوهم حتى
لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، فإن انتهوا فلا عدوان إلا على
الظالمين »^(٢) .

ثانياً - الحرب لنصرة المظلوم فرداً أو جماعة : قال الله تعالى :
« وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان
الذين يقولون : ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها ... »^(٣) . وقد فُسر
الرسول عليه السلام خزاعة على قريش في هدنة الحديبية بعد أن استنصروا
به ، وأقر حلف الفضول ، وقال : « إن الإسلام لا يزيد إلا شدة » .

(١) الآيات من سورة الحج ٣٩ - ٤١

(٢) البقرة : ١٩١ - ١٩٣

(٣) النساء : ٧٥

وإذا قيل : بأن هذه الحالة تدخل في شئون الغير، والتدخل اعتداء .
قلنا : إن التدخل مشروع اليوم للسلامة الاجتماعية ولإحقاق الحق وإزهاق
الباطل ، وهو مشروع أيضاً دفاعاً عن الإنسانية في حالة اضطهاد دولة الأقليات
من رعاياها (١) .

ثالثاً — الدفاع عن النفس ودفع الاعتداء عن البلاد . قال الله تعالى :
« وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ، إن الله لا يحب
المعتدين » (٢) .

وفي صدد المقارنة نتبين أن هذه الحالات التي تتطلبها حماية الدعوة
الاسلامية ، لا تخرج عن كونها استعمالاً لحق من حقوق الدولة الطبيعية المعترف
بها في القانون الدولي الحاضر . وهي حق البقاء وحق الدفاع الشرعي
وحق المساواة وحق الحرية وحق الاحترام المتبادل (٣) وكلها تبرر مشروعية
الباعث على القتال في الاسلام الذي حددناه بوجود عدوان ، ولا يفهم من
كلمة « عدوان » هو أن يكون المسلمون في حالة سلبية مطلقة . وإنما قد
يكون لهم دور إيجابي في البدء بالقتال عند توافر مقتضياته ، كما أن حق
الحرية يخول للدولة حق التدخل دفاعاً عن حقوقها أو رعاياها أو دفاعاً
عن الإنسانية .

دعوى نسخ الجهاد : بعد بيان حقيقة الجهاد في الاسلام نتساءل هل

(١) راجع أصول القانون الدولي للدكتورين حامد سلطان وعبد الله المريان : ص ٨٣ .
القانون الدولي العام للدكتور علي أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٢٠٦ . الرسالة الخالدة للاستاذ
عبد الرحمن عزام : ص ٨١ .

(٢) البقرة : ١٩٠

(٣) أبو هيف، المرجع السابق طبعة ١٩٥٩ : ص ١٨٧ - ٢٠٦ .

ما زال شرعاً دائماً أم أن فرضيته قد نسخت ؟ ترى بعض الحركات السياسية الحديثة^(١) أن الجهاد قد أسقطت فرضيته من الفرائض الإسلامية^(٢) .
والواقع كما أجمع الفقهاء^(٣) أن الجهاد ما زال شريعة محكمة لم تنسخ ،
فالواجب إليه قائمة في كل زمان^(٤) ، غير أن المسلمين لا يستعملونه إلا بقانون

-
- (١) كطائفة القاديانية وحركة المعتزلة في الهند وحزب تركيا الفتاة في تركيا . والقاديانية نسبة الى زعيمهم أحمد القادياني الذي يعتبرونه نبياً لهم ، فهم يقولون بارسال أنبياء بعد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وأن هذا الزعيم هو المهدي المنتظر ، ولهم آراء أخرى مناقضة لتعاليم الاسلام مناقضة ظاهرة . والمعتزلة في الاصل م فرقة اسلامية أتباع واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصري لكنه اعتزله لما قالت الخوارج بتكفير مرتكب الكبيرة . وقالت الجماعة : إنهم مؤمنون وإن فسقوا بالكبائر . وقال واصل : ان الفاسق لا مؤمن ولا كافر وإنما في منزلة وسط بين المنزلتين ، فنضب منه الحسن فاعتزل مجلسه . وكان من مبدئهم وجود الكسب الاختياري للانسان . مات شيخهم سنة ١٨١ هـ (انظر بحث الاباحة العدد الثاني ص ١٩٩ من مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣١ وراجع كتاب « الشافعي » للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : ص ١٢٧ وما بعدها . كتاب الحق المبين في الرد على القاديانية الدجالين للاستاذ الشيخ محمد حمدي جويجاتي : ص ٩ وما بعدها) .
- (٢) دائرة المعارف الإسلامية : ٧ ص ١٩٠ ، العقيدة والفريضة لجولد تسهير : ص ٢٦١ .
- (٣) راجع فتح القدير : ٤ ص ٢٠٩ ، حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٧٣ ، حاشية البرماوي ص ٢٨٥ ، كشف القناع : ٣ ص ٢٥ ، الشرح الكبير والمغني : ١٠ ص ٣٧١ .
- (٤) يخاف الفريون لاسيما الانجليز من ظهور فكرة الجهاد في أوساط المسلمين حتى لا تتوحد كلمتهم فيقفوا أمام عدوانهم . ولذلك يحاولون الترويض لفكرة نسخ الجهاد وصدق الله العظيم إذ يقول فيمن لا إيمان لهم « فاذا أنزلت سورة محكمة وذكر فيها القتال رأيت الذين في قلوبهم مرض ينظرون اليك نظر المغشي عليه من الموت » . ولقد قابلت المستشرق الانكليزي « أندرسن » في مساء يوم الجمعة ٣ حزيران ١٩٦٠ . فسألته عن رأيه في هذا الموضوع فكان من نصيحته لي أن أقول : إن الجهاد اليوم ليس بفرض بناء على مثل قاعدة « تنغير الأحكام بتغير الأزمان » إذ أن الجهاد في رأيه لا يتفق مع الاوضاع الدولية الحديثة لارتباط المسلمين بالمنظمات العالمية والمعاهدات الدولية . ولأن الجهاد هو الوسيلة لحل الناس على الاسلام ، وأوضاع الحرية ورفي القول لا تقبل فكرة تفرض بالقوة . ونحن قد بينا سابقاً أن الجهاد عزم للدفاع وليس له أي فرض مما يقوله المستشرق المذكور .

فهم إن رفعوا السيف رفعوه بقانون، وإن وضعوه وضعوه بقانون. والدليل على بقاء فرضية الجهاد قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون»، (١)، وقال ﷺ فيما يرويه أحمد والبخاري وأبو داود عن أنس (٢) رضي الله عنه: «الجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال، لا يطله جور جار ولا عدل عادل والإيمان بالأقدار»، (٣)، وقال أيضاً فيما رواه الطبراني (٤) في الكبير عن بلال (٥): «لكل أمة رهبانية ورهبانية أمتي الجهاد»، (٦)، وأخرج أبو داود من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من نأواهم (ناهضهم للقتال) حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال»، (٧).

(١) آل عمران: ٢٠٠

(٢) هو أنس بن مالك بن النضر بن خنضم النجاري الخزرجي الأنصاري، أبو ثمانية صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وخادمه عشر سنين. روى أحاديث كثيرة عن الرسول. وهو آخر من مات بالبصرة من الصحابة سنة ٩٣ هـ.

(٣) القسطلاني فرح البخاري: ٥ ص ٦٧ - ٦٨، صحيح البخاري: ٤ ص ٢٨، سنن أبي داود: ٣ ص ٢٦، ١ ص ٣٤٣. نيل الأوطار: ٧ ص ٢١٣، الروضة الندية: ٢ ص ٣٣٤.

(٤) هو سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير الحمي الشامي أبو القاسم من كبار المحدثين. أصله من طبرية الشام وإليها نسبه. ولد بمكة، له ثلاثة معاجم في الحديث «المعجم الصغير والأوسط والكبير» توفي سنة ٢٦٠ هـ.

(٥) هو بلال بن رباح الحبشي أبو عبد الله مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وخازنه على بيت ماله، أحد السابقين إلى الإسلام. لم يؤذن بعد وفاة الرسول عليه السلام توفي في دمشق سنة ٢٠ هـ.

(٦) منتخب كثر المال: ٢ ص ٢٦٣.

(٧) نيل الأوطار: ٧ ص ٢١٤، سنن أبي داود: ٣ ص ٨.

اتهام المسلمين بإشعال الحروب الدائمة :

ولكن ليس معنى بقاء فرضية الجهاد هو أن الحروب دائمة وقائمة على قدم وساق مع غير المسلمين ، وأنه هناك حالة عداء مستمر مع بقية الشعوب ، وأن الحرب تظل بمناسبة وبغير مناسبة ، والجهاد نزاع دائم بين الإسلام والشرك ، وعقوبة تنزل بأعداء الإسلام ، وأن الإله هو للمسلمين خاصة (١) ، ولا يسود السلام حتى يتبع العالم شريعة محمد (٢) .

كل ذلك غير صحيح ، فالجهاد وإن بقي على الفرضية ، فإنه أداة طاقلة في يد المسلم ، وليس وسيلة طائشة تستعمل للسيطرة على العالم ، أو لتثبيت السلطان وتوسيع الملك ، أو لحو الديانات الأخرى ، وتحويل دار الحرب إلى دار الإسلام بدون مبرر كما يدعي بعض الكاتين الغربيين (٣) . جاء في

(١) انظر في الرد على ذلك خاصة دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم قبل خوض المعركة : « اللهم إنا عبادك ، ومعبودك ، نواصينا ونواصيهم يدك ، اللهم اهزمهم واضربنا عليهم » .

(٢) راجع الحرب والسلام للاستاذ مجيد خدوري : ص ٥٩ - ٦٢ ، العقيدة والشريعة لجولد نسير : ص ٢٧ وما بعدها ، الإسلام ومستر سكوت : ص ١٩ .

ولعل هذه التهمة مرجعها إلى ما قد يفهم من آيات الأمر بالقتال التي سنين الوجه السليم في فهمها . فمثل آيات : « يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم » ، وقاتلوا للمشركين كافة كما يقاتلونكم كافة » ، قاتلوا أئمة الكفر » ، اتمروا خفاً وهالاً » ، يا أيها النبي حرّض المؤمنين على القتال » قد توحي بأن حالة الحرب قائمة ومستمرة . والواقع على عكس هذا فهي توصي بالثبات والحزم إذا قامت الحرب ، وفي ذلك تصريح دفاعي عملي لا مفر منه حتى يؤدي إلى التسديد وهبوط السلام الصحيح ، « فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين » .

(٣) الحرب والسلام خدوري : ص ٥٣ .

كتاب علي^(١) الأشتر النخعي^(٢) : « إياك والدماء وسفكها بغير حلها ، فإنه ليس شيء أدعى لنقمة ولا أعظم لتبعة ، ولا أخرى يزوال نعمة وانقطاع مدة من سفك الدماء بغير حقها ، وانه سبحانه مبتدئ بالحكم بين المباد فيما تسافكوا من الدماء يوم القيامة »^(٣) . ولم يكن القصد من الجهاد هو الغلبة بحال من الأحوال ، وإنما المراد هو المحافظة على الدين^(٤).

وفتوحات الإسلام الكثيرة كان المسلمون يدعون فيها أهل البلاد إلى إحدى خصال ثلاث : إما الإسلام وإما العهد وإما القتال ، فالإسلام باعتباره جوهر الدعوة الإسلامية الخالدة هو المقصد الأول والمطلب المرغوب . والعهد طريق لأمان المسلمين شر غيرهم . والمعاهدات التي تحميها الجيوش خير ضمان لحفظ السلام العام حتى في عصرنا الحاضر بعد أن فشلت المنظمات الدولية ومؤتمرات السلام العالمي في حفظ السلم والأمن الدوليين . وما الجزية في هذا العهد إلا دليل محسوس على الإبقاء على التزامات العهد ، فهي عقد من جانبين ، والمقود لهم ، كما سنفصل ذلك ونرجعه في عقد اللفة : هم غير المسلمين البالغين الماقلين ، الذكور ، المتأهين للقتال ، القادرين على أداء الجزية^(٥).

(١) هو علي بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمي القرشي ، أبو الحسن أمير المؤمنين ، رابع الخلفاء الراشدين ، وأحد المعصومة المبشرين بأجنة ، وابن عم النبي صلى الله عليه وسلم وصهره ومن أكابر الخطباء والعلماء بالقضاء ، قتله عبد الرحمن بن ملجم المرادي غيلة في مؤامرة ١٧ رمضان المشهورة سنة (٤٠) هـ .

(٢) هو مالك بن الحارث بن عبد نفوذ النخعي المعروف بالأشتر : أمير ، من كبار الشجعان ، كان رئيس قومه ، وله شعر جيد ، توفي سنة (٣٧) هـ .

(٣) نهج البلاغة : ٢ ص ١٤٣ .

(٤) المتقى : ٣ ص ١٥٩ ، إضاح المسالك : ق ٩٥ ب ، مقدمات ابن رشد : ١ ص ٣٧٩ .

(٥) راجع بداية المجتهد ، طبعة صبيح : ١ ص ٣٢٢ ، الوجيز للقراني : ٢ ص ١٩٨ المدخل لفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٦٤ .

فإن أبي العدو التحالف مع المسلمين كان معنى ذلك أنه يبيت المدوان وينطوي على القدر وينتظر الفرصة المواتية للانتقضاء على أراضي المسلمين وهتك حرمتهم ، فهو عدو متربص يخلق حالة من الاضطراب والخوف المستمر ، وحينئذ يحتمل إلى القتال لمقاومة المناد ، وتخليص الناس من التعسف والاضطهاد ، ولدرء خطر لا شك في وقوعه ، وبذلك تؤمن مؤخرة المسلمين وتنظم علاقات الجوار .

هذا التخيير بين إحدى الخصال السابقة هو بالنسبة لأهل الكتاب ونحوهم . والسبب في محابة أهل الكتاب على هذا النحو : هو أن الاسلام يتساهل معهم حفاظاً على مبدأ الوحدة العقيدية ، فماداموا يستقدون بالوحدانية المطلقة ويسالمون المسلمين^(١) ويتضامنون معهم أمام العدو الخارجي ، فإنهم يكونون في وئام وتمايش ديني وسلمي في ظل حكم واحد .

أما المشركون من العرب وعبيد الأوثان فكان لا يقبل منهم إلا الاسلام أو السيف . قال تعالى : « تقاتلونهم أو يسلمون »^(٢) . وهذا ما حدثنا به التاريخ حيث كانت الجيوش والسرايا لا تقبل من المشرك إلا الاسلام أو القتل^(٣) . والبلة في التضييق على العرب على هذا النحو هو ما يقتضيه صلاح المجتمع الانساني وصيانة الحياة البشرية من اقتلاع جذور الوثنية المنافية لكرامة الانسان ، والشرك وكر الخرافات والأباطيل ، وباعت الظلم والاستبداد ، والمؤمن يعتقد أن الوثنية هي أسوأ ما يصاب به الانسان في روحه وعقله ومصيره ، فقتاله رحمة لينجو مما هو فيه^(٤) .

(١) راجع محاضرة الاستاذ محمد أبو المجد عن الوحدة العالمية في ضوء الاسلام في محاضرات الموسم الثقافي الأول بالأزهر سنة ١٩٥٩ : ص ١١٧ .

(٢) الفتح : ١٦

(٣) مجمع الزوائد : ٥ ص ٣٢٤ .

(٤) الرسالة الخالدة للاستاذ عزام : ص ١٢ - ١٤ .

وأيضاً فإنه كان لابد من إيجاد نواة للإسلام ، ومركز رئيسي يشع منه النور على العالم ، وكان ذلك مؤقتاً بطبيعة الحال^(١) . ثم على المسلمين جميعاً أن يشتركوا في تحمل مسئولية نشر الدعوة والدفاع عنها . ومن هنا ظهر الصراع عنيفاً بين المسلمين ومشركي الجزيرة العربية في بادئ الأمر . والسبب ذاته أوصى الرسول ﷺ عند وفاته فقال : « لا يجمع دينان في جزيرة العرب » . ولم يخرج من الدنيا حتى ترك الأمة العربية مهذبة قادرة على تبليغ الدين مضطلة به مادياً وأدياً ، مهيأة لتهدب غيرها من الأمم ؛ ولقد فلت^(٢) ، فكانت الجزيرة العربية نقطة انطلاق بشر وخير للأمم الأخرى .

وبلاحظ أن اختلاف الحكم بين مشركي العرب وغيرهم في مسألة القتال وقبول الجزية ، هو قول جمهور الفقهاء والشيعة الإمامية والزيدية والظاهرية والإباضية^(٣) . غير أننا نرجع في هذه المسألة قول مالك والأوزاعي وجماعة من أهل العلم وهو قول للشافعي في أن الجزية تقبل

(١) فكانت الأمة العربية لا تفضل عنصري مكلفة ببليغ الرسالة الإسلامية إلى بقية الشعوب زيادة في مسؤوليتها وتحميلاً لها عبثاً خاصاً بها (راجع تحت عنوان « الحكمة في ظهور الإسلام في بلاد العرب » تاريخ التفرع الإسلامي ومصادره للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٢٦ - ٢٨ وراجع للاستاذ محمد المبارك « نحو إنسانية سعيدة : ص ١٤ وما بعدها ، الأمة العربية في معركة تحقيق القنات : ص ١٤٣ - ١٤٥ وما بعدها ، ١٥٥ وما بعدها)

(٢) راجع الفكر السامي للجبوي ١ ص ٨٤ .

(٣) انظر فتح القدير : ٤ ص ٣٧١ ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢٢١ ، كشف القناع : ٣ ص

٣١ ، ٩٣ ، المختصر النافع : ص ١١٠ ، البحر الزخار : ٥ ص ٣٩٦ ، المحلى : ٧ ص ٣٤٥ - ٣٤٦ ، شرح التيل : ١٠ ص ٤٠٦ ، تفسير الطبري : ٣ ص ١٠ وما بعدها ، البحر المحيط :

٢ ص ٢٨١ ، ٨ ص ٩٤ ، تفسير للنار : ١٠ ص ٢٨٠ .

حق من مشركي العرب وكل كافر ولو كان وثنياً (١) ؛ وذلك لأن أدلة الجمهور ليست قوية . فقد استندوا إلى قوله تعالى : « قل للمخلفين من الأعراب استدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون » (٢) على أنها في قتال مشركي العرب . والحقيقة أن الآية عامة ولذا اختلف المفسرون فقال بعضهم : هم أهل فارس والروم ، وقال بعضهم . هم هوازن وثقيف أو بنو حنيفة . وقال الطبري : وأولي الأقوال بالصواب أن يقال : إن الله تعالى ذكره أخبر عن هؤلاء المخلفين من الأعراب أنهم سيدعون إلى قتال قوم أولي بأس في القتال ونجدة في الحروب ، ولم يوضع لنا الدليل من خبر ولا عقل على أن المعنى بذلك هوازن ولا بنو حنيفة ، ولا فارس ولا الروم ولا أعيان بأعيانهم ، وجائز أن يكون عنى بذلك بعض هذه الأجناس ، وجائز أن يكون عنى غيرهم ، ولا قول فيه أصح من أن يقال ، كما قال الله جل ثناؤه : « إنهم سيدعون إلى قوم أولي بأس شديد » ؛ بل وإن الآية ليست في شأن القتال أساساً ، وإنما في بيان طريق التوبة لمن تخلف عن رسول الله ﷺ من الحديبية (٣).

(١) راجع حاشية العسوقي : ٢ من ٢٠١ ، مواهب الجليل للخطاب : ٣ من ٣٨١ .
البحر الزخار : ٥ من ٣٩٦ ، نيل الأوطار : ٧ من ٢٣٢ . وقال أبو يوسف في الخراج :
١٢٨ : « جميع أهل العرك من المجوس وعبد الأوثان وعبد النيران والحجارة والصائين
والسامرة تؤخذ منهم الجزية ما خلا أهل الردة من أهل الاسلام وأهل الأوثان من العرب ،
فإن الحكم فيهم أن يعرض عليهم الاسلام ، فإن أسلموا ، وإلا قتل الرجال منهم ، وسبي النساء
والصبيان . وفي رأينا أن التفرقة بين عبد الأوثان من العرب وغيرهم لا دليل عليها .

(٢) الفتح : ١٦

(٣) راجع تفسير الطبري : ٢٦ من ٤٧ . تفسير ابن كثير والبغوي : ٧ من ٥٣٢ ،

تفسير البحر المحيط : ٨ من ٩٢ .

واستند الجمهور أيضاً إلى قوله تعالى: « فإذا السلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم... » (١). والواقع أن هذه الآية كما سنتبين قريباً كانت أمراً مؤقتاً لتقرير حق الدفاع ورد اعتداءات المشركين بعد انقضاء مدة الأربعة الأشهر التي حددها القرآن للسياحة في الأرض ، فهي تبيح القتال بعدئذ كلما تكرر سببه دون تقيد بحرمة الأشهر الحرم (٢). وقال الجمهور أيضاً : إن عدم جواز أخذ الجزية من مشركي العرب؛ لأن كفرهم قد تفلظ ، ولأن النبي ﷺ نشأ بين أظهرهم ، والقرآن نزل بلغتهم فالمعجزة في حقهم أظهر . ونحن نرجح أنه لا تفاضل في درجات الكفر ، بل إن كفر المجوس — وقد أجاز أخذ الجزية منهم كما سنعلم في عقد الذمة — هو أغلظ ، وعباد الأوثان كانوا يقرون بتوحيد الربوبية ، وأنه لا خالق إلا الله ، وأنهم إنما يعبدون آلهتهم لتقربهم إلى الله سبحانه وتعالى ، ولم يكونوا يقرون بصانين للعالم : أحدهما خالق للخير والآخر للشر كما تقول المجوس ، ولم يكونوا يستحلون نكاح الحارم ، أو لا يمتدحون بدين أحد من الأنبياء كما يمتدح المجوس (٣). وأما أن الرسول ﷺ لم يأخذ الجزية من مشركي العرب فلأنها لم تكن شرعت حينئذ ، وقد أسلم العرب جميعاً قبل نزول آية الجزية بعد فتح مكة (٤).

على أننا كما سنفصل في عقد الذمة لدينا أدلة من السنة على جواز أخذ الجزية من غير المسلمين عموماً ، مثل حديث بريدة : « وإذا لقيت

(١) التوبة : ٥

(٢) راجع تفسير الرازي : ٢ ص ٢١٦ ، ٤ ص ٣٩٧ ، ٤٣٠ ، تفسير ابن كثير : ٤ ص ٢١٦ .

(٣) راجع زاد المعاد ، طبعة صبيح : ٣ ص ٣٠٢ .

(٤) المرجع السابق .

عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال . . . الحديث ، ومنها عقد الجزية ، فكلمة «عدوك» عامة . قال ابن قيم في زاد المعاد : «قبول الجزية من الأمم كلها أصح في الدليل كما ترى» . وقد ذكر الرازي عند تفسير آية براءة أن المقصود منها إعلام المشركين بالتفكر في أنفسهم والاحتياط بأمرهم ، وأنه لم يبق أمامهم إلا أحد أمور ثلاثة : إما الإسلام أو قبول الجزية أو السيف ، فيصير ذلك حاملاً لهم على قبول الإسلام ظاهراً (١) .

وإذا كان الإسلام قد بلغ غايته بالنسبة لمشركي العرب ، فإن العلاقة الطبيعية بين المسلمين وغيرهم يمكن أن تنظم على أساس المعاهدات . فالمعاهدات أصل من أصول الشريعة . وما سوف تبين (من أن الأصل في العلاقات هي السلم وأنه هناك ضمانات كثيرة لإقرار السلام بعد نشوب القتال) ندرك أن تهمة الحروب الدائمة ليست هي أساس العلاقات الخارجية في الإسلام كما يزعمون . وإذا تعقبنا أسباب الحروب التي جرت في تاريخ المسلمين نرى أنها لا تخرج عما يلي :

كان أول صدام مع قريش هو سرية عبد الله بن جحش (٢) في جمادى الآخرة قبل بدر بشهرين ، وقيل في رجب (٣) ، وفيها تعرض المسلمون لقوافل قريش القادمة من الشام بقيادة أبي سفيان . وتبرير ذلك هو أنه كانت هناك حالة حرب بين المسلمين وكفار قريش في مكة ، فإذا بدأ المسلمون

(١) تفسير الرازي : ٤ ص ٣٩٥ .

(٢) هو عبد الله بن جحش بن رثاب بن يسر الأسدي ، صحابي ، قدم الإسلام ، وهو صهر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أخو زينب أم المؤمنين ، قتل يوم أحد شهيداً سنة ٣ هـ فدفن هو والجزء في قبر واحد .

(٣) سيرة ابن هشام : ١ ص ٦٠١ ، جوامع السيرة لابن حزم : ١٤ ص ، تفسير القرطبي : ٣ ص ٤١ ، انظر حياة محمد لواشنطن ارنج : ص ١٠٥ .

بمثل كهذا بعد قوالي اعتداءات قريش لم يكن في ذلك خير أو حرج .
والمقصود من السرية كما يتبين من عددها الاثني عشر رجلاً هو استطلاع
حال قريش ، والتعرف على أخبارها ولم يكن من أغراضها القتال . والمعروف
حتى اليوم أن الحصار الاقتصادي من الوسائل المشروعة التي يقوم بها أحد
المتحاربين ضد الآخر^(١) ، ولا سيما أن عمل المسلمين كان من قبيل القصاص
والمعاملة بالمثل .

وبقية غزوات^(٢) الرسول ﷺ ، وحروب صحابته من بعده ،
صكّات إما لنقض العهد كما حصل من يهود بني قينقاع في المدينة ،
ومشركي قريش في نقض صلح الحديبية ، وإما لرد المدوان كما في غزوة
أحد والخندق ، أو لشن حرب وقائية كما كان الأمر مع الروم والفرس^(٣) ،
حيث صار الإسلام في وسط مذابحة من الأرض يراد به السوء من كل
جانب ، وما بقي إلا انتهاز الفرصة المواتية للاقتضاض عليه واجتثاث أصوله
في عقر داره وقد شرعوا في ذلك بالفعل ، فأرسل كسرى عظيم الفرس
من يأتي برأس الرسول ﷺ ، وهرقل عظيم الروم قتل بعض ولاته من
أسلم في بلاد الشام ، وإما بسبب طلب الشعوب المستضعفة للمسلمين
واستشرافهم لفتح العربي لرفع ظلم الحكام المستبدين فيهم ، كما جرى الأمر في
مصر^(٤) وشمال أفريقيا وأواسط آسيا وشرقها . فلو التزم هؤلاء جانب

(١) راجع جوب : ص ١٧٦ ، وزلي : ص ٥٨٢ .

(٢) أي الحروب التي اشترك فيها الرسول عليه السلام بنفسه ، فإذا لم يشارك فيها صحت سرية .

(٣) راجع الرسالة الخالفة للاستاذ عبد الرحمن هزام : ص ١٩٨ - ٢٠٤ .

(٤) والحقيقة أن العرب لم يحاربوا مصر وإنما حاربوا الرومان مدوم اللدود ، ولما كان
حاكم مصر للول من قبل الرومان هو الذي سهل أمر الفتح ، مما دفع بعض المؤرخين إلى أن يعتبروا
فتح مصر كان صلحاً ، كما استعمل ذلك في بحث الغنائم وتحقيق الفتوحات : (راجع نظرية الحرب
في الاسلام لأستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة) .

السلم حقيقة لكف الرسول ﷺ وصحبه عن قتالهم ، لقوله تعالى : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » (١) .

قال ابن تيمية : « وكانت سيرته ﷺ أن كل من جادنه من الكفار لم يقاتله (أي سواء أكان من مشركي العرب أم من غيرهم) ، وهذه كتب السير والحديث والتفسير والفقه والمغازي تنطق بهذا ، وهذا متواتر من سنته ، فهو لم يبدأ أحداً من الكفار بقتال ، ولو كان الله أمره أن يقتل كل كافر لكان يتدثم بالقتل والقتال » (٢) .

فهذا يؤكد أن القتال في الإسلام كان لحماية الدعوة وإيسر للدوان بإنذار أي طرف تازع المسلمين بإحدى خصال ثلاث : هي الإسلام أو الهد أو القتال ، وإلما كان شائماً في الفتوحات الأولى بعد استنفاد الوسائل السلمية .

إذن : فنحن نرى أن هذه الحالات الثلاث ليست واردة على سبيل الحصر ، وليست هي من قواعد النظام العام أو القواعد الآمرة ، بدليل أن مشروعية الجزية كانت على سبيل المعاملة بالمثل ، ومراعاة العرف كما سنحقق ذلك في بحث عقد الدمة ، وقد عقد الرسول وخلفاؤه من بعده معاهدات لم يلتزموا فيها بإحدى الحالات الثلاث ، مثل صلح الحديبية والمعاهدة التي عقدها الرسول في المدينة بين الأوس والخزرج واليهود ، وقد أجمع المسلمون على أن لولي الأمر عقد ما يرى من المعاهدات التي يجديها تحقق المصلحة ، مما يبين أن الهدف الأساسي للإسلام هو الوصول إلى حالة سلم مستقرة وتمكين الدعوة من الحرية (٣) . وحينئذ فيمكن الدخول في معاهدات مع الروس

(١) الأفعال : ٦١ .

(٢) رسالة القتال : ص ١٢٥ .

(٣) الرسالة الخالصة للاستاذ هزام : ص ١٠٤ .

والهنود ونحوهم بحسب المصلحة دون اشتراط دفع جزية ، ويكون التخيير المروف بين الخصال الثلاث السابقة لمغزى حث الناس في الظاهر على قبول الإسلام كما قال الرازي .

ب - تحقيق الخلاف في الباعث على القتال :

قرر جمهور الفقهاء من مالكية وحنفية وحنابلة^(١) : أن مناط القتال هو الحراية والمقاتلة والاعتداء وليس الكفر ، فلا يقتل شخص لمجرد مخالفته للإسلام أو لكفره ، إنما يقتل لاعتدائه على الإسلام ، فغير المقاتل لا يجوز قتاله وإنما يلتزم معه جانب السلم^(٢) . يدل لذلك نصوص الكتاب والسنة والاعتبار . فآية « قاتلوا »^(٣) الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر... حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون^(٤) جملة غاية القتال هي الوصول إلى المعاهدة التي كانت قديماً نظام الذمة ، ولو كان القصد منها أنهم يقاتلون لكفرهم ، وأن الكفر سبب لقتالهم لجعلت غاية القتال إسلامهم ، ولما قبلت

(١) فتح القدير : ٤ ص ٢٩١ ، منع النصار شرح تنوير الأبصار : ٢ ق ١ من باب الجهاد ، المدونة : ٣ ص ٦ وما بعدها ، بداية المجتهد : ١ ص ٣٧١ ، رسالة القتال لابن تيسية ص ١١٦ وما بعدها .

(٢) ولا يختلط هذا الموقف بالنسبة المرتد فهذا عقابه القتل وليس القتال ، والفرق بينهما أن الأول أمر يتعلق بالتمانون الجنائي الداخلي للدولة ، والثاني يحدد سياسة المسلمين العامة مع غيرهم .

(٣) أي قاتلوا من ذكر عند وجود ما يقتضي وجوب القتال كالاغتيال عليكم أو على بلادكم أو اضطهادكم وفتنتكم عن دينكم ، أو تهديد أمنكم وسلامتكم ، كما فعل الروم فكان سبباً لفزوة تبوك ، وحينئذ فلا ينتهي القتال حتى نأمن عدوانهم إما بقبول المعاهدة أو بالانتصار عليهم (راجع تفسير النار : ١٠ ص ٢٨٩) .

(٤) التوبة : ٢٩

منهم الجزية وأقروا على دينهم^(١) ، وحديث أبي هريرة^(٢) — فيما أخرجه البخاري ورواه مسلم — : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله ، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله»^(٣).

هذا الحديث ذكر للغاية التي يباح قتالهم إليها ، بحيث إذا فعلوها حرم قتالهم ، والمعنى أنني لم أوامر بالقتال إلا إلى هذه الغاية ، وليس المراد أنني أمرت أن أقاتل كل أحد إلى هذه الغاية . فإن هذا خلاف النص والإجماع ، فإنه لم يفعل هذا قط ، بل كانت سيرته أن من سألته لم يقاتله ، وقد ثبت بالنص والإجماع أن أهل الكتاب والمجوس — مع أنهم ليسوا أهل كتاب على ما سنحقت في عقد الذمة — إذا أدوا الجزية حرم قتالهم^(٤).

ثم إن مقتضى الاعتبار : أنه لو كان الكفر هو الموجب للقتل ، بل

(١) الاسلام والملاقات الدولية للاستاذ الشيخ محمود شنتوت : ص ٣٦ . قال ابن الصلاح مقررًا مذهب الجمهور : إن الأصل هو إبقاء الكفار وتفريرهم ، لأن الله تعالى ما أراد إفناء الخلق ولا خلقهم ليقتلوا ، وإنما أباح قتلهم لعارض ضرر وجد منهم ، إلا أن ذلك جزاء على كفرهم فإن دار الدنيا ليست دار جزاء ، بل الجزاء في الآخرة . فإذا دخلوا في الذمة والترموا أحكامنا انتفعنا بهم في العاش في الدنيا وعمارتها ، فلم يبق لنا أرب في قتلهم ، وحسابهم على الله تعالى ، ولأنهم إذا سكنوا من الفساق في دار الاسلام ربما شاهدوا بدائم صنم الله في فطرته وودائمه حكمته في خليفته ... وإذا كان الأمر بهذه المثابة لم يجوز أن يقال : إن القتل أصلهم . (راجع فتاوى ابن الصلاح : ق ٢٢٤) .

(٢) هو عبد الرحمن بن صخر الدوسي اللقب بأبي هريرة : صحابي كان أكثر الصحابة حفظاً للحديث ورواية له ، ولي إمارة المدينة وأفتى في الاسلام ، توفي سنة ٥٩ هـ .

(٣) انظر المعنى شرح البخاري : ١٤ ص ٢١٥ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٨٢ .

(٤) رسالة القتال لابن تيمية : ص ١١٧ .

هو المبيع له لم يحرم قتل النساء ، كما لو وجب أو أبيع قتل المرأة بزنا أو قود أو ردة^(١) ، فلا يجوز مع قيام الموجب للقتل أو المبيع له أن يحرم ذلك ، لما فيه من تقويت المال ، بل تقويت النفس الحرة أعظم وهي تقتل لهذه الأمور^(٢) .

والدليل على تحريم قتل النساء ونحوهم أحاديث كثيرة متأتي . منها: ما رواه البيهقي عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «انطلقوا باسم الله ، وبالله ، وعلى ملة رسول الله ، لا تقتلوا شيخاً فانياً ، ولا طفلاً ، ولا امرأة . ولا تفلوا ، وضموها غنائمكم وأحسنوا ، إن الله يحب المحسنين ، »^(٣) .

وأما الشافعي رحمه الله في قول له وبعض أصحاب أحمد فيقولون^(٤): إن المبيع للقتل هو الكفر وترتب عليه أنهم أجازوا قتل غير المقاتلة كالراهب والشيخ الكبير والمقدم والأعمى والفلاح . واستدلوا لذلك بموم آية : « اقتلوا المشركين ، » وبقوله ﷺ : « اقتلوا شيوخ المشركين واستبقوا شرخهم ، » لأنهم كفار ، والكفر مبيع للقتل في رأيهم ، والقول الثاني للشافعي كقول الجمهور السابق . ويجاب عن قوله الأول : بأن قوله تعالى: « اقتلوا المشركين ، » عام مخصوص بالذمي والنساء والصبيان . وحديث

(١) تقتل المرأة المرتدة في رأي جمهور الفقهاء وتجبس عند الأحناف حتى تسلم ، لأنها امتنعت من إيفاء حق الله تعالى ببد الإقرار فتجبر على إيفائه بالحبس كما في حقوق العباد (راجع فتح القدير : ٤ ص ٣٨٩) ، وقد عرضنا لحكم الارتداد بالتفصيل في مبحث سابق .
(٢) رسالة القتال : ص ١٣٨ .

(٣) سنن البيهقي : ٩ ص ٩٠ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٥٢ .

(٤) مني المحتاج : ٤ ص ٢٢٣ ، حاشية الفرقاوي : ٢ ص ٢٩١ وما بعدها ، بداية المجتهد : ١ ص ٣٧١ .

« اقتلوا شيوخ المشركين ... » ضيف بالاقطاع^(١) ، وبالحجاج ابن أرمطة^(٢) فلا يصلح المعارضة ، ولو سلمت صحته فيجب تخصيصه بحسب أصول الشافعي^(٣) .

ويرد على الشافعي أيضاً بأنه لو كان مجرد الكفر مبيعاً لما أنزل النبي ﷺ بني قريظة على حكم سعد بن معاذ^(٤) فيهم . ولو حكم فيهم بنير القتل لنفذ حكمه ، والجزية التي تقبل من غير المسلم ليست جزاء كفره وإنما جزاء ذلك نار جهنم^(٥) .

ومن فاحية النصوص القرآنية : فهناك نصوص قطعية لا تقبل التأويل يرد بها على الشافعي^(٦) مثل قوله تعالى : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تتدوا إن الله لا يحب المتدين »^(٧) . قال ابن تيمية :

-
- (١) الحديث المتقطع : هو أن يسقط من الإسناد رجل ، أو يذكر فيه رجل ميم . (راجع الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير : ص ٥٠) .
- (٢) هو قاضي البصرة أحد الأعلام . قال ابن ميين : صدوق بدلس مات سنة ١٤٧ هـ .
- (٣) فتح القدير : ٤ ص ٢٩١ ، مخطوط السندي : ٨ ق ٣٤ .
- (٤) هو سعد بن معاذ بن النعمان بن امرئ القيس ، الأوسي الأنصاري : صحابي من الأبطال . كانت له سيادة الأوس . وحمل لواهم يوم بدر ، وشهد أحداً دفن بالبيع ومعه (٣٧ سنة) وفي الحديث : « اهتر عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ » توفي سنة ٥ هـ .
- (٥) رسالة القتال للرجع السابق : ص ١٤٤ .
- (٦) رأي الشافعي في مثل هذه الآيات : هو أنها منسوخة بقوله عز وجل « وقاتلوا حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين » . (البقرة : ١٩٣) (راجع الأم : ٤ ص ٨٤) وأما نحن فقد وقفنا بين الآيات دون أن نذهب إلى القول بالنسخ كما سيتضح ذلك قريباً . (وراجع المدخل لفقه الاسلامي لمعرفة القطعي والظني من الأحكام : ص ٢٨١ ، وقد أفرنا الى ذلك سابقاً) .

فإباحة القتال من المسلمين مبنية على إباحة القتال من غيرهم . وقال تليذه ابن قيم : « وفوض القتال على المسلمين لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم . قال تعالى : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تتعدوا إن الله لا يحب المعتدين »^(١) وهذا الموقف الدفاعي هو الذي سار عليه النبي ﷺ والمسلمون من بعده ، فلم يقتل النبي كفار قريش وهوازن ، وما استباح الخلفاء يوماً ما دم أحد من غير المسلمين في غير الحرب .

فإن قيل بأن هذه الآية منسوخة أو مخصصة . فنحن نرد على ذلك بما يأتي :

أولاً : إن النسخ لا بد له من دليل ، ولا دليل يدل على النسخ أو التخصيص .

قال ابن تيمية : إن دعوى النسخ تحتاج إلى دليل ، وليس في القرآن ما يناقض هذه الآية ، بل فيه ما يوافقها ، فآين النسخ^(٢) ؟

ثانياً : إن ما تضمنته الآية معاني لا تقبل النسخ^(٣) ، فقد تضمنت النهي عن الاعتداء ، والاعتداء ظلم ، والظلم من المعاني المحرمة في كل الشرائع وفي أحكام العقول ، والله لا يبيح الظلم قط ، فالنهي عنه لا يقبل النسخ ، فلا يجوز القول بالنسخ فيه مطلقاً . قال ابن عباس وعمر بن عبد العزيز^(٤)

(١) البقرة : ١٩٠ . زاد المعاد : ٢ ص ٥٨ .

(٢) رسالة القتال : ١ ص ١١٨ .

(٣) المرجع السابق : ص ١٢١ .

(٤) هو عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم الأموي القرشي ، أبو حفص الخليفة الصالح ، يقال له : خامس الخلفاء الراشدين تشبيهاً لهم وهو من ملوك الدولة مروانية الأموية بالشام ، ولي الخلافة بمهد من سليمان سنة (٩٩ هـ وتوفي سنة ١٠١ هـ) .

ومجاهد^(١) : إن هذه الآية محكمة ، روى عنه ابن أبي طلحة^(٢) : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم . . . » قال : « لا تقتلوا النساء والصبيان وهكذا ، ولا الشيخ الكبير ولا من أتى إليكم السلم ، فمن فعل ذلك فقد اعتدى » . قال أبو جعفر النحاس : وهذا أصح القولين من السنة والنظر^(٣).

ثالثاً : إنه لو كان القتل للكفر جائزاً ، وأن آية منع الاعتداء منسوخة لكان الإكراه على الدين جائزاً . وقد سبق معنا أن الإكراه على الدين ممنوع وذلك من ناحيتين :

إحداهما : نص القرآن المحكم ، ودعوى النسخ فيه باطلة . وهو قوله تعالى : « لا إكراه في الدين » .

وثانيتهما : أنه من الثابت المقرر أن النبي ﷺ قد أسر من المشركين أسرى ، فمنهم من قتله ، ومنهم من فداه ، ومنهم من أطلق سراحه ، ولم يكره أحداً منهم على الإسلام ، ولو كان القتل لأجل الكفر أو الشرك^(٤) ما كان لهؤلاء إلا السيف ؛ لأن الموجب للقتل على هذا الزعم متحقق فيهم . وقد ذكر الله تعالى حكم الأسرى فقال : « حتى إذا

(١) هو مجاهد بن جبر، أبو الحجاج المكي (مولى بني مخزوم : تابعي مفسر من أهل مكة، قال الذهبي : شيخ القراء والمفسرين، أخذ التفسير عن ابن عباس، يقال : إنه مات وهو ساجد سنة (١٠٤ هـ) .

(٢) هو اسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة . روى عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة (راجع طبقات الصوفية لمحمد بن الحسين السلمي : ص ٣٧٥) .

(٣) الناسخ والمنسوخ في القرآن للنحاس : ص ٢٧ ، تفسير القرطبي : ص ٣٢٦ .

(٤) قارن خدوري في المرجع السابق : ص ٥٧ حيث قال : الجهاد شكل من أشكال العقوبة تنزل بأعداء الاسلام والمرتدين عن المقيمة .

أثخنتموهم فشدوا الوثاق ، فإما مناً بعد وإما فداء ، حتى تضع الحرب أوزارها «^(١) .

أما بقية الآيات التي وردت في القرآن الكريم بشأن القتال فلما نجد لعلماء بالنسبة لها مسلكين .

المسلك الأول : القول بنسخ بعضها لأغلبها .

المسلك الثاني : التوفيق والجمع بينها .

وحق يتضح تماماً الباعث على القتال لا بد أن تتعرض بشكل موجز لهذا الخلاف ، ولا سيما أن آيات القتال لها دخل في معظم نواحي رسالتنا .

قالت طائفة من المفسرين : إن آية السيف وهي قوله عز وجل : « فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذلوا واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد »^(٢) نسخت مائة وأربعاً وعشرين آية من الآيات التي تأمر بالإعراض عن المشركين والصفح عنهم^(٣) .

وقد مهد هذا القول لخصوم الإسلام للطنن في القرآن ، وزعموا وجود تناقض وتعارض بين آيات القرآن ، فبينما تأذن آيات في القتال تحتها آيات أخرى ، وآيات تطالب بالمغو والصفح .

(١) محمد : ٤

انظر مقال أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة في المجلة المصرية للقانون الدولي عدد ١٩٥٨ : ص ١١ وما بعدها ، ورسالة القتال لابن تيمية : ص ١٤١ .

(٢) التوبة : ٥

(٣) الناسخ والمنسوخ في القرآن لابن خزيمة : ص ٢٦٤ ، الناسخ والمنسوخ بآمش الجلالين لابن حزم : ٢ ص ١٧٩ ، الناسخ والمنسوخ بآمش « أسباب النزول للسياجوري » لابن سلامة المفسر : ص ١٨٤ ، تفسير الجصاص : ١ ص ٢٥٧ ، مجمع البيان للطبرسي : ٢ ص ٢٨٥ ، تفسير الطبري : ٢ ص ١٠٨ ، البحر المحيط : ٢ ص ٦٧ ، تفسير ابن كثير : ٤ ص ١١٧ ، تفسير القرطبي : ٨ ص ٧٣ .

والواقع : أنه لا يوجد أي تناقض ولا تعارض بين آيات القتال ، ولا داعي للقول بوجود النسخ فيها ؛ لأن النسخ^(١) لا تلجأ إلى القول به إلا عند التعارض الحقيقي ، مع أن الآيات تتلاقى جميعها عند حكم واحد وظيفية واحدة فهي لذلك محكمات . قال السيوطي : « خرج من الآيات التي أوردها المكثرون الجهم الغير مع آيات الصفح والنفو أن قلنا : إن آية السيف لم تنسخها وبقي بما يصلح لذلك عدد يسير ، وآيات الأمر بالقتال من المنسأ بمعنى أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت لمة تقتضي ذلك الحكم إلى أن يقوى المسلمون ، وفي حال الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى . ١ هـ (٢) .

وإذن فلا خلاف بين الآيات المكية والآيات المدنية في هذا الموضوع ؛ لأن كتاب الله كل لا يتجزأ .

فآيات النفو والصفح عن الكافرين تقرر مثالية المسلمين وسمو أخلاقهم في معاملتهم لغیرم عندما تتمكن لهم جوانب المزة ، فيسلكون مسلك الهوادة واللين ، لإقناع الناس بحقيقة دعوتهم وصحة عقيدتهم ، وتظل الآيات معمولاً بها في هذا النطاق ويكون التشريع متطابقاً تماماً مع هذا

(١) النسخ في الاصطلاح الفقهي : هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر وذلك مراعاة لمصالح الناس وتيسيراً عليهم وإرشاداً لهم في أمور دينهم . وقد وقع النسخ فعلاً في بعض آيات القرآن وفي السنة وانتهى بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم . قال ابن العربي : شروط النسخ أربعة : منها معرفة التاريخ بحسبيل للتقدم والتأخر . (راجع تفسير القرطبي : ج ٦ ص ٢١٢ ، وراجع للاستاذ محمد سلام مذكور للدخل في الفقه الاسلامي : ص ٢٠ و ٢٣١ وتاريخ التفریع الاسلامي ومصادره : ص ٦٤ ، وبحث الإباحة عند الأصوليين والفقهاء في مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣٢ / العدد الاول : ص ٦٦) .

(٢) راجع الإتهان في علوم القرآن : ج ٢ ص ٢١ و ٢٢ .

المقصد الكريم في الإسلام . قال الراغب (١) : « أمر الرسول أولاً بالرفق والاقتصار على الوعظ والمجادلة الحسنة ، ثم أذن له في القتال ، ثم أمر بقتال من يأبى الحق بالحرب ، وذلك كان أمراً بعد أمر على حسب مقتضى السياسة . » (٢)

وأما آيات القتال : فحكمها المأخوذ منها يتحدد بحسب ما ورد في سبب نزولها . فأولها نزولاً في سورة الحج « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله . . . » (٣) الآيات : تقرر أمر الدفاع عن النفس في وجه الظلم والظلميان والوقوف أمام العدوان . وهذه الآيات لا تخالف مقتضى آيات سورة البقرة « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تمتدوا إن الله لا يحب المعتدين . . . » (٤) ، « واقتلوا حيث تقتومم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل . . . » (٥) ، « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين . . . » (٦) فلا تغاير إذن بين الآيات (٧) . إلا أن آيات سورة الحج وردت بطريق

(١) هو الحسين بن محمد بن الفضل أبو القاسم الأصفهاني (أو الأصبهاني) المعروف بالراغب أديب من الحكماء العلماء من أهل « أصبهان » سكن بغداد واشتهر ، له كتب منها المفردات في غريب القرآن وجامع التفاسير توفي سنة (٥٠٢ هـ) .

(٢) البحر المحيط لأبي حيان : ٢ ص ٦٥ والإسلام والعلاقات الدولية للشيخ محمود شلتوت : ص ٤٢ .

(٣) الحج : ٣٩ - ٤١ .

(٤) البقرة : ١٩٠ .

(٥) البقرة : ١٩١ .

(٦) البقرة : ١٩٢ - ١٩٤ .

(٧) وذلك لأن آيات الحج تأذن للمؤمنين بقتال المفسدين إذا قاتلوهم بدليل قوله تعالى : « أذن للذين يقاتلون » وفي هذا الإذن معنى الأمر أي « فليقاتل المؤمنون إذا قاتلوا » بدليل =

الإباحة (١) بعد الحظر ، وآيات البقرة جاءت لبيان وجوب القتال مقترنة مع تحديد سببه وغايته ، وهو ألا تكون فتنة في الدين حتى تتأصل حرية العقيدة

= قوله تعالى : « ولولا دفع الله الناس » الذي فيه تحريض على القتال المأذون فيه قبل ، وأنه تعالى أجرى العادة بذلك في الأمم الماضية حتى ينتظم به الأمر وتقوم الشرائع وتضمان المتعبدات من الهدم وأهلها من القتل والشتات . فلولا القتال لتغلب الباطل على الحق في كل أمة وهذا المعنى لا يباير مدلول آية البقرة لأنها قيدت الأمر بالقتال بيده المدو بالمدوان لقوله تعالى « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم » .

(١) وردت الآية بلفظ « أذن » والاذن أعم من الإباحة ، فإذا رفع الحظر عن شيء فقد يكون واجباً وقد يكون مندوباً وقد يكون مباحاً كما لاحظ الأستاذنا محمد سلام مذكور (انظر بحث الإباحة في مجلة القانون والاقتصاد ، العدد الثاني ، السنة ٣١ : ص ٢١٦) . ولكن المراد من الإذن هنا في الآية هو الإباحة بدليل سبب ثروها ، فإن الله أراد رفع الحرج عن المؤمنين الذي لحقهم من إيذاء المعركين بقوله « بأنهم ظلموا » فكانوا يأتون رسول الله صلى الله عليه وسلم من بين مضروب ومشجوج يتظلمون إليه فيقول لهم « اصبروا فاني لم أؤمر بقتال » وأراد الله أيضاً تقرير سنة الوجود ، كما قلنا ، وهي أن يدفع الضر من بعض الناس ببعضهم بقوله « ولولا دفع الله الناس » وقد قال المفسرون : أذن أي رخص وأباح للمؤمنين إذا قاتلهم المعركون قاتلوهم (انظر تفسير ابن كثير : ٢ ص ٥٩٢ وما بعدها ، تفسير أبي السعود : ٤ ص ١٤ ، تفسير الرازي : ٦ ص ١٦٠ ، البحر المحيط : ٦ ص ٧٧٣ ، مجمع البيان للطبرسي : ٧ ص ٨٧ ، فتح البيان لصديق حسن خان : ٦ ص ١٩١ ، الأم : ٤ ص ٨٥) .

وقال ابن القيم : استمر الأمر بالصبر والعفو والصفح حتى قويت الشوكة واشتد الجناح ، فأذن للمؤمنين حينئذ في القتال ولم يفرضه عليهم فقال تعالى : « أذن للذين » الآيات (زاد المعاد طبعة صبيح : ٢ ص ٨١) . كل هذا يدل على أن الإذن هنا بمعنى الإباحة ، بمعنى أن المباح عند الأصوليين هو ما دل الدليل السمي على خطاب الشارع والتخيير فيه بين الفعل وترك من غير بدل (انظر بحث الإباحة في مجلة القانون والاقتصاد العدد الثاني ، السنة ٣١ : ص ٢١٢ ، وشرح الإسنوي ، المطبعة السلفية : ج ١ ص ٨٠) . فإن كانت الإباحة بالمعنى المستعمل عند الفقهاء وهي الاطلاق في مقابلة الحظر الذي هو المنع ، فهي بمعنى الاذن ببيان الفعل كيف شاء القاعل (انظر بحث الإباحة في العدد الثالث السنة ٣١ : ص ٤١٩ ، العدد الثاني ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٣٧ ، ٢٧٥) وعلى هذا فتكون عبارتنا سليمة ولا حاجة الى التماس الفرائض السابقة لصرف معنى الاذن الى المباح بالمعنى الاصولي .

لكل إنسان، ويمتد السبب في الأمرين واحداً، وهو الاعتداء على المسلمين، فإذا انتهى المدوان وجب وقف القتال . غير أن بعض الناس قال : آية « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ... » منسوخة بما بعدها : « واقتلواهم حيث تقتضونهم ... » فأقرت المنطوق ونسخت المفهوم . وهذا في رأينا كما قال المفسرون كلام في غلّة البعد^(١) ؛ لأن الكلام في الآيات متصل ببعضه ، والضمير عائد إلى هؤلاء الذين يقاتلون المؤمنين ويدؤنونهم بالمدوان ؛ لأنه يبعد من الحكيم أن يجمع بين آيات متوالية تكون كل واحدة منها فاسخة للأخرى ، اللهم إلا أن يكون قائل هذا القول ممن يسمي تقييد المطلق وتخصيص العام نسخاً^(٢) فالآيات كلها في قتال المقاتلين ، وقد وردت مع بعضها دون تراخ ، فلا يقتضيها النسخ .

ومثل موضوع آيات الحج والبقرة : نجد في سورة النساء ، قال تعالى : « وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها ... فقاتل في سبيل الله لا تكلف إلا نفسك وحرّض المؤمنين . . . فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً . . . فإن لم يستزلوكم وبلقوا إليكم السلم ويكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث تقتضونهم ... »^(٣) .

وكذلك تشابه هذه الآيات آيات الأنفال . قال تعالى : « وقاتلوهم حتى

(١) انظر تفسير الرازي : ٢ من ١٤٩ ، البحر المحيط : ٢ من ٦٥ ، تفسير الألويسي :

٢ من ٧٥ ، تفسير الطبري : ٢ من ١٠٩ .

(٢) رسالة القتال لابن تيمية : من ١٢٠

(٣) النساء : ٧٥ ، ٨٥ ، ٩٠ ، ٩١ .

لا تكون فتنة ^(١) ويكون الدين كله لله فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير ^(٢) وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم ^(٣) .

وكذلك آية التوبة ^(٤) وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين ^(٥) .

كل ما سبق ذكره من الآيات هو حث على القتال في حال مقاتلة الكفار للمسلمين ومحاولتهم أن يفتنوه عن دينهم .

وأما آيات التوبة الأخرى : ^(٦) فإذا انسلك الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ... ^(٧) ، ^(٨) وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة ^(٩) الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم يتقون ... ^(١٠) ، ^(١١) قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يسطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ^(١٢) ، ^(١٣) يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدا فيكم غلظة ^(١٤) .

(١) الفتنة : اضطهاد الناس لأجل إيمانهم ودينهم وإكراههم على تركه ، تفسير المنار : ١٠ ص ٣٠٧ .

(٢) الأغال ٣٩

(٣) الأغال ٦٠

(٤) التوبة ٣٦

(٥) التوبة ٥

(٦) خص الأئمة بالذكر إشعاراً بأن الذي يقاتلهم بعض الأعداء وزمماؤهم حتى يفضى على الفتنة مما يدل على حصر القتال في أضيق نطاق .

(٧) التوبة ١٢-١٤

(٨) التوبة ٢٩

(٩) التوبة ١٢٣

الآيات الثلاثة الأولى تقرر حكم الذين لا عهد لهم ، فإذا تقضوا العهد فعلاً أو حكماً بأن انتهى عهدهم فتوثبوا للقتال ، فيجب حربهم حتى يمودوا إلى عقد معاهدة مع المسلمين يدفعون بموجبها عوضاً مالياً « الجزية » نظير حمايتهم واشتراكهم في الانتفاع بالمرافق العامة واطمئنان المسلمين من جانبهم .

ويمكن التوفيق — كما لاحظ بعض العلماء — بين هذه الآيات وآية البقرة وهي : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم » بأن آية البقرة مقيدة وهذه الآيات مطلقة عن التقيد ، والمطلق يحمل على المقيد^(١) . ولا موجب لتقرير تعارض الآيات مع بعضها حيث لا يتمذر الجمع بينها . أما القول بنسخ المطلق للمقيد : ففيه تمزيق لحكم القرآن وخروج ببعض آياته عن الحكم الذي بينه الرسول ﷺ في سيرته في القتال . والمعنى أن مشروعية القتال تفهم في ضوء الآيات جميعها ، ومنها يفهم أن القتال لدفع العدوان فقط .

(١) انظر السياسة الشرعية ، المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف : ص ٧٧ - ٧٨ ، انظر مثل ذلك في تفسير المنار : ١٠ ص ١٦٧ . ومعنى حمل المطلق على المقيد في آيات القتال : هو أن القتال واجب فقط عند وجود العدوان كما تشير إليه آيات سورة الحج « أذن للذين يقاتلون » وآية البقرة « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم » . وعلى هذا فيكون الأمر بالقتال مفيداً ويتكرر حينئذ قياساً لا لفظاً بكرر شرطه أو صفته . (راجع شرح الإسنوي مع تليقات الشيخ محمد نجيب المطيعي : ٢ ص ٢٨٢) ويلاحظ أنه إذا لم يختلف حكم المطلق والمقيد واتحد سببها فلا خلاف عند الأصوليين في حمل المطلق على المقيد ، والحكم هنا متحد وهو وجوب القتال ، والسبب متحد أيضاً وهو العدوان في رأي جمهور الفقهاء (راجع الأحكام في أصول الأحكام للآمدي : ٣ ص ٤ ، شرح الإسنوي وخواص الشيخ محمد نجيب المطيعي عليه : ٢ ص ٤٩٧ ، الفروق للقرافي طبعه الحلبي : ١ ص ١٩٠ - ١٩٤) . ولكن الفقهاء لم يأخذوا بموجب هذه القاعدة هنا لأنهم على ما يظهر اعتبروا آية البقرة « الذين يقاتلونكم » منسوخة . وقد رجحنا نحن أنها محكمة .

وأما آية « قاتلوا الذين يلونكم ... » السابقة فهي بيان لسبب القتال وإرشاد لخطّة حربية تترسم عند نشوب الحرب أو حدوث حالة حرب ، فيبدأ بمهاجمة الأقرب فالأقرب فتدفع الأخطار حسب درجة شدتها وخطورها ، وهذا أمر منطقي سياسي يتفق مع أبسط طبائع الأمور . ولا يصح أن يقصد بهذه الآية أن القائد الحربي المسلم يخطط طريقة غزو الدنيا بأسرها فيبدأ بأقربها ؛ ذلك لأن المراد بكلمة « الكفار » فيها وفي نظائرها هم المشركون المحاربون الذين قاتلوا المسلمين واعتدوا عليهم .

وأما آية : « وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين » (١) فقد قالوا : إن المراد بـ « كافة » المقاتلين وغير المقاتلين . ونحن نرى مع محققي المفسرين أنه لا فرق بينها وبين آية « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ، إلا في التأكيد وهي تبين جزئية خاصة من القاعدة العامة في آية البقرة ، وهي « إنما القتال لمن قاتلنا » وكأنها تقول : إن وصف من أمرناكم بقتالهم متحقق في هؤلاء المشركين ، لأنهم يقاتلونكم كافة فقابلوهم بمثل صنيعهم حتى لا يستضيفوكم ويطمعوا فيكم .

وفي الختام يحسن أن نذكر كلمة الإمام الشيخ محمد عبده في التوفيق بين الآيات التي ذكرناها . قال : « محصل تفسير الآيات ينطبق على ماورد من سبب نزولها ، وهو إباحة القتال للمسلمين في الإحرام بالبلد الحرام والشهر الحرام إذا بدأهم المشركون بذلك ، وأن لا يبقوا عليهم إذا نكثوا عهدهم واعتدوا في هذه المدة ، وحكمها بأن لا ناسخ فيه ولا منسوخ . فالكلام فيها متصل ببعضه ببعض في واقعة واحدة ، فلا حاجة لتمزيقه ولا لإدخال آية براءة فيه ، وقد نقل عن ابن عباس أنه لا نسخ فيها ، ومن حمل الأمر بالقتال فيها على عمومته ولو مع انتفاء الشرط ،

قد أخرجها عن أسلوبها ، وحملها ما لا تحمل ، وآية سورة آل عمران
زلت في غزوة أحد ، وكان المشركون م المتدين ، وآيات الأنفال
زلت في غزوة بدر الكبرى وكان المشركون م المتدين أيضاً ، وكذلك
آيات سورة براءة زلت في فاكثي الهد من المشركين ، ولذا قال تعالى :
« فإستقاموا لكم فاستقيموا لهم » ، وقال بعد ذكر فكثم : « ألا تقاتلون
قوماً فكثوا إيمانهم وهموا بإخراج الرسول وهم بدؤوكم أول
مرة » الآيات (١) .

أحاديث الجهاد :

ولا بد أيضاً أن تعرض للأحاديث التي وردت بخصوص الجهاد لتزيل ما قد
يلقى بالأذهان من أن ظاهر بعض الأحاديث يدل على أن الإسلام دين العدوان .
١ - روى أحمد وأبو بلى (٢) في مسنده والطبراني في الكبير عن ابن
عمر قال : قال رسول الله ﷺ : « بئس بين يدي الساعة بالسيف حتى
يعبد الله تعالى وحده لا شريك له ، وجعل رزقي تحت ظل رمحي ، وجعل
الذل والصنار على من خالف أمري (٣) » . فهذا الحديث قد يوم ظاهره أن
السيف له المقام الأول في الرسالة الحمدي ، ولكن الحقيقة غير ذلك وهي
أن الإسلام دعا بالحق المبرد ، واستمر يدعو كذلك ثلاث عشرة سنة ونيفاً ؛
وبعد الهجرة بنحو سنة شرع القتال . والحديث يبين أهمية الجهاد
ومشروعته ودأب المسلمين عليه ، لأنهم كانوا في حرب مع أعدائهم الذين
الجزؤهم إلى خوض المارك إلقاء ، ولو أن غير المسلمين كفوا عن فقتهم

(١) تفسير المنار : ٢ - ٢١٤ ، ٣١٢ ، ٤٦١ ، ج ١٠ - ٣٠٦ .

(٢) أبو بلى : هو أحمد بن علي بن المثنى التميمي الموصل : حافظ ، من علماء الحديث ،
تفة مشهور ، تفة الذهبي بمحدث الموصل . له كتب منها « مسندان كبير وصغير » ، توفي
سنة ٣٠٧ هـ .

(٣) فرح الميني على البخاري : ١٤ - ١٩٢ ، مجمع الزوائد : ٦ - ٤٩ .

وتركهم أحراراً في نشر دعوتهم ما شهر المسلمون سيفاً ولا أقاموا حرباً. فمضى قوله ﷺ : « بعثني بالسيف » أي بعثني لأقاتل في سبيل الله من يقف أمام دعوتي ، والمراد بالقتال أي ذل هزيمة الشرك والوثنية ، والصغار أي التزام الأحكام ، وجعل رزقي أي من القنينة بحسب ما هو قد توافر في علاقة المسلمين بنيرهم (١) .

٢ -- روى البخاري ومسلم عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله » (٢) . المراد من « الناس » في الحديث : هم مشركو العرب خاصة بالإجماع (٣) ، لأنهم اجتمعوا على الرسول لقتاله ، لأن غير المشركين من أهل الكتاب يخالف حكمهم ما جاء في الحديث ، لأنهم يقاتلون حتى يسلموا أو يسطوا الجزية . فكلمة « الناس » وإن أفادت العموم لوجود الالجنسية فإنها مخصصة بآية الجزية ، وبالحديث الذي يفيد أخذ الجزية من غير العرب ، فهذا من العام الذي أريد به الخامس ، ويدل له رواية النسائي بلفظ « أمرت أن أقاتل المشركين » (٤) ، وهذا مألوف في المرية . قال الله تعالى : « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم » (٥) أريد بالناس الأول : نعيم بن مسعود

(١) المراجع السابقة في الصفحة السابقة رقم ٣ ، وفتح البير الكبير : ١٣٧ ، طبعة الجامعة ، تعليق الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة .

(٢) فتح الباري : ٦ ، ٨٥ ، المسطاني : ٥ ، ١١١ ، ميني بخاري : ١٤ ، ٢١٥ سنن النسائي : ٦ ، ٢ ، مجمع الزوائد : ٥ ، ٢٧٣ .

(٣) المسطاني : ١ ، ١٠٦ . فتح الباري : ١ ، ٦٤ ، سنن النسائي : ٦ ، ٢ ، السياسة العربية للأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : ٧٨ ، الإسلام والعلاقات الدولية للأستاذ الشيخ محمود شلتوت : هامش ٣٧ .

(٤) سنن النسائي : ٦ ، ٢ .

(٥) آل عمران : ١٧٤ .

الأشجعي^(١) وبالثاني أبو سفيان^(٢) . ومن هنا استنبط الأصوليون أنه يجوز تخصيص العام إلى الواحد مطلقاً أي سواء أكان جمعاً أم لا^(٣) .

والحديث بنصه — حتى مع العرب — يفيد أن القتال لدفع الشر لا للدعوة ، وإلا لكانوا هم وغيرهم سواء ، لأن كلمة «أقاتل» تقتضي المقاتلة وهي مفاعلة تستلزم وقوع القتال من الجانبين ولا كذلك القتل . حكى البيهقي عن الشافعي أنه قال : ليس القتال من القتل بسبيل، قد يحمل قتال الرجل ولا يحمل قتله^(٤) .

وأما القول بأن للدين دعوتين : دعوة باللسان ودعوة باللسان لإصلاح عقائد الناس وأنظمة الحياة ، فهو قول لا يتفق مع الطريق التي بينها الله تعالى لنشر الإسلام وهي الدعوة بالحجة والبرهان والاقناع بالمنطق والعقل ، وذلك في آيات كثيرة ، مثل قوله سبحانه : «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن»^(٥) ، «فذكر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر»^(٦) ، «نحن أعلم بما يقولون» ، وما أنت عليهم بجبار ، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد»^(٧) .

(١) هو نعيم بن مسعود بن عامر الأشجعي : صحابي من ذوي العقل الراجح ، قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم سرا يوم الخندق ، فأسلم وكنم إسلامه ، عاد إلى الأحزاب المجتمعة لقتال المسلمين ، فألقى الفتنة بين قبائل قريظة وغطفان وقريش ، توفي نحو سنة (٣٠ هـ) .
(٢) انظر البحر المحيط : ٣ - ١١٧ ، تفسير القرطبي : ٤ - ٢٧٩ . وأبو سفيان : هو صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف ، صحابي ، من سادات قريش في الجاهلية ، قاد قريشاً وكنانة يوم أحد والخندق لقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأسلم يوم فتح مكة (سنة ٨ هـ) توفي سنة (٣١ هـ) .

(٣) شرح الاسنوي والبدخفي : ٢ - ٨٣ ، ١٠٠ .

(٤) فتح الباري : ١ - ٦٤ .

(٥) النحل ١٢٥

(٦) الناشية ٢١-٢٢

(٧) سورة ق ٤٥

٣ - قال سفيان بن عيينة : بعث الله رسوله بأربعة سيوف : سيف لقتال المشركين بأشر به القتال بنفسه ، وسيف لقتال أهل الردة كما قال تعالى : « تقاتلونهم أو يسلمون » (١) فقاتل به أبو بكر بعده مانعي الزكاة ، وسيف لقتال أهل الكتاب والمجوس ، كما قال تعالى : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ... حتى يبطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » (٢) ، فقاتل به عمر ، وسيف لقتال المارقين ، كما قال تعالى : « فإن بنت إحدىهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله » (٣) فقاتل به علي (٤) .

لا يعني هذا الترتيب التاريخي أن النبي ﷺ وصحابته بدءوا بقتال لأحد (٥) وإنما كان واقع القتال لحماية الدعوة وتأمين الحرية الدينية للمسلمين بعد مياديرة الأعداء بالمدوان ، أو يكون على سبيل مبادرة المسلمين بالدفاع بعد نقض المعاهدات ، واتخاذ التدابير التي توحى ببدء القتال عن قرب ، وهذا أمر معروف تاريخياً ، فقد فتن المشركون المسلمين عن دينهم ، وهموا بقتل النبي ﷺ ، وأرسل كسرى ملك المجوس إلى النبي ﷺ من يريد قتله عندما دنا إلى الإسلام فزق الكتاب ، والروم قد قتلوا من أسلم بالشام ، وحشدوا جيوشهم على حدود الشام (٦) .

بهذا التحليل للآيات والأحاديث ندرك أنها تتفق على حكم واحد دون

(١) الفتح : ١٦

(٢) التوبة : ٢٩

(٣) الحجرات : ٩

(٤) شرح السير الكبير طبع الهند : ١ ص ١٤ .

(٥) قارن الحرب والسلام في الإسلام ، خدوري ص ٧٤ فإنه يعتبر الحرب المدوانية هي الأساس في قتال المسلمين لغيرهم .

(٦) شرح السير الكبير طبعة الجامعة ، تعليقات أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : ص ١٣٩ ، الرسالة الخالدة للاستاذ هزام : ص ١٩٩ .

تناقض ولا تعارض ، فالآيات المكية والمدنية مینت السبب الذي من أجله أذن في القتال وهو إما دفع الظلم ، أو قطع دابر الفتنة أو حماية شرف الدعوة ، والأحاديث إما مقررّة لحكم الكتاب الكريم أو مخصصة لبعض إطلاقاته .

مقارنة :

١ - عرفنا أن الحرب المشروعة في الإسلام وسائر الديانات هي الحرب المأذنة التي ترد على العدوان . وتقدير وجود العدوان متروك لولاية الأمور في الإسلام ، كما هو خاضع لتقدير الدولة المتمدنة عليها بحسب أحكام القانون الدولي^(١) . وإذا تركنا مسألة الجهاد لولي الأمر في الإسلام فيعد هذا الموضوع من مسائل السياسة العامة التي يكون لكل دولة الحرية في تخطيطها مع مراعاة حقوق الدول الأخرى ؛ وتكون مسألة السيادة حينئذ في النظام الإسلامي مقيدة على وفق ما تتطلبه النظرية الحديثة في مشكلة السيادة، ذلك لأن الحاكم المسلم مقيد في إعلان الحرب بنصوص القرآن والسنة وإجماع الأمة ، وهذه تتفق كلها على أن الجهاد حق من الحقوق الطبيعية للمسلمين يستعمل إذا أريد بهم السوء .

أما أن الجهاد: هل هو عمل دفاعي أم هجومي ؟ فهذا تقسيم لا ينطبق على نظام الجهاد الإسلامي ، لأن الإسلام لا يؤمن بالحروب الحديثة - حروب المظالم البشرية^(٢) - التي أمّلت مثل هذا التقسيم . ولا يصح أن يوصف الجهاد بأنه هجومي لأن المجهوم يعني الظلم ، والجهاد عدل في الواقع ، وقد يكون الجهاد مطلوباً إذا استبدت الحكام بمصالح رعاياهم ، وهنا يظهر المسلمون

(١) جوب : ص ١٦٤ .

(٢) أوبنهايم - لوترباخ : ص ١٧٩ .

بأنهم دعاة إصلاح عام وجند رسالة يلقونها للناس على بينة وهدى ، رغم معاندة بعض الظالمين . وقد يلتزم المسلمون جانب الدفاع فقط دون التقيد بحدود جغرافية مصطنعة ، فالإسلام لا تحده حدود . وإذن فهذا التقسيم لا ينطبق أولاً : على فكرة الجهاد في الإسلام ، لأن الإسلام لا يؤمن بحدود وطن قومي^(١) حتى يلتزم الدفاع عنه فقط ، وإنما نطاق الإسلام واسع ، والجهاد حيثئذ يلزم حماية الدعاة إليه ، وثانياً لأنه لا يرى فقهاء القانون الدولي أهمية لهذا التقسيم ، إذ الشواهد التاريخية في أيامنا هذه تبرهن لنا أن الساسة الراغبين في الحرب كثيراً ما يتعرشون بأخصاصهم ، ويدفعونهم إلى الاعتداء بنكاية ، حتى يضطروهم إلى شهر الحرب ليظهروا للورى أنهم ليسوا إلا مدافعين عن أنفسهم^(٢) .

ويمكن القول بأن الجهاد الإسلامي من نوع خاص ليس هجوماً ظاهراً للعالم ، وليس مجرد دفاع عن حدود الوطن والمصالح ، فهو بكلمة موجزة : وسيلة في يدولي الأمر لحماية نشر الدعوة أو للدفاع عن المسلمين . وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف تتفق فكرة الجهاد مع مبدأ تحريم الحرب في ميثاق باريس ١٩٢٨ المستمر النفاذ إلى وقتنا هذا^(٣) ؟

الحقيقة أن ميثاق باريس وميثاق الأمم المتحدة ، وإن حرما الحرب ،

(١) ومع ذلك فإن الإسلام لا يأبى الاعتراف بالتنظيم الدول القائم على أسس الحدود الجغرافية لأن ذلك من المسائل التنظيمية ، ولكن لا بد من الاحتفاظ ببداً حتى الدفاع عن المسلم أينما كان .

(٢) انظر حقوق المثل ومساعدات الدول : ص ١٨ .

(٣) انظر أوبنهايم - لوترباخ : ص ٢ من ١٥٢ وما بعدها ، بريجز : ص ٩٦٤ ،

٩٧٦ ، وزلي : ص ٥٩٣ ، سفارلين : ص ٣٣٨ ، أبوهيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٤٦ ،

جسوب : ص ١٥٨ - ١٦١ .

فإنها مازالا يقرران مشروعية الحرب التي تدخل فيها الدولة دفماً لاعتداء واقع عليها ، وهي الحالة الطبيعية لكل إنسان ، حالة الدفاع عن النفس . نصت المادة « ٥١ » من ميثاق الأمم المتحدة على هذا الحق باعتباره حقاً طبيعياً مقدساً فقالت : « ليس في هذا الميثاق ما يضمن أو ينقص الحق الطبيعي للدول ، فرادى أو جماعات في الدفاع عن أنفسهم إذا اعتدت قوة مسلحة على أحد أعضاء الأمم المتحدة ، وذلك إلى أن يتخذ مجلس الأمن التدابير اللازمة لحفظ السلم والامن الدولي » .

فالحرب في القانون الدولي مازالت مشروعة إذا اضطرت الدولة إلى الالتجاء إليها لدفع اعتداء واقع عليه أو لحماية حق ثابت لها انتهك دون مبرر^(١) . هذا هو نص الميثاق .

والواقع أن الحرب كانت في نظر الكثيرين من رجال السياسة عملاً مشروعاً دائماً من حق الدولة أن تأتبه ، كلما كانت مصلحتها تقتضي ذلك ؛ بل إن البعض منهم اعتبروا أن للحرب دائماً ما يبررها^(٢) .

فالتحريم القانوني للحرب ماعدا حالة الدفاع عن النفس لا يفي من الوجهة الواقعية إمكان نشوب أعمال القتال على نطاق واسع بين دولتين أو أكثر من الدول المنضمة لنظام منع الحروب^(٣) .

(١) أوبنهايم - لوترباخ : ٢ ص ١٥٧ وما بعدها ، بريجز : ص ٩٧٧ - ٩٧٩ ، بريري : ص ٣١٥ ، شفارزنبجر : ١ ص ٢٦٤ ، سفارلين : ص ٣٣٩ ، جوب : ص ١٦٣ ، ويزلي : ص ٥٩٣ ، ٦٠٠ وما بعدها ، القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣١٨ .

(٢) أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٤١ .

(٣) الدكتور حافظ فاتم ، القانون الدولي ، المرجع السابق : ص ٥٨٦ .

ثم إن ميثاق الأمم المتحدة أباح استخدام القوة صراحة في غير حالة الدفاع عن النفس وذلك في الأحوال التالية:

١ - حالة قيام مجلس الأمن باتخاذ اجراءات القهر لحفظ السلم والأمن الدولي، سواء مباشرة تطبيقاً لأحكام المادة (٤٨) أو عن طريق المنظمات الإقليمية طبقاً للمادة (٥٣) .

٢ - حالة امتناع دولة عن تنفيذ قرارات مجلس الأمن ، فللدولة الأخرى إذا لم يتمكن المجلس من إصدار القرارات التنفيذية اللازمة ، الحق في إرغامها على تنفيذها بكل الطرق الممكنة التي ينص عليها القانون الدولي التقليدي .

٣ - بمقتضى المواد ٥٣ ، ١٠٧ من الميثاق : « للدول الأعضاء الحق في استخدام القوة سواء منفردين أو مجتمعين (عن طريق المنظمات الإقليمية) ضد دولة كانت في أثناء الحرب العالمية الثانية معادية لإحدى الدول الموقعة على الميثاق لمنع تجديد سياسة المدوان من جانبها ».

وبناء عليه ، فإن استخدام القوة رغم النص على منع استخدامها صراحة ممكن فعلاً إذا لم يتوصل مجلس الأمن إلى إصدار قرار بإدانة الدولة المعتدية أو في حالة فشل الجمعية العامة في إصدار التوصية اللازمة ورفضت الدول الاعضاء تنفيذها . والحقيقة أن نظام الأمن الجديد لم ينجح لا نظرياً ولا عملياً ، في تحريم الالتجاء إلى القوة المسلحة أو في وضع قواعد جديدة (١) .

(١) انظر بحث « النظرية المعاصرة للحياة » للدكتورة عائشة راتب للنشور في مجلة القانون والاقتصاد ، العدد الاول ، لسنة ١٩٦٢ : ص ٢٥٧ ، ٢٦٥ وما بعدها ، ٢٨٠ .

وبهذا يظهر أنه لا غرابة في أن مدلول الدفاع عن النفس أو حالات تشريع الجهاد عموماً لها معنى أوسع مما هو معروف الآن بين الدول بالنسبة لحصر مشروعية الحرب في نطاق معين ، فضلاً عن تناقض تلك الدول في كثير من الأحيان عما يقرره القانون الدولي .

والخلاصة : أن الحرب الدفاعية لحماية الدعوة المشروعة في الإسلام هي آخر ما اعتدت إليه الدول في نهاية المطاف ، وإن كان مبدأ تحريم الحرب ما زال مجرد أمر نظري ليس له حرمة الدين ، ولا هو شامل لكل دول العالم ، وكثيراً ما عجزت الأمم المتحدة عن اتخاذ تدابير حاسمة لمنع الحروب في الأوساط الدولية .

وإذا كانت الدول الحديثة اليوم قد اعتبرت الحرب المدوانية على مصر طم ١٩٥٦ دفاعاً عن قضاياها ، واعتبرت إسرائيل هجوماً على العرب دفاعاً عن وجودها ومصالحها ، واعتبرت أمريكا حصارها لكوبا ، وتدخلها في شئون الدومينكان ، واعتداءها على شعب فيتنام دفاعاً عن مصالحها وأغراضها ، فالأجدر بنا أن نعتبر أن تشريع الإسلام في الحرب قاصر على محض الدفاع .

٢ - وقد عرفنا من تحقيق الباعث على القتال في الإسلام أنه هو المقاتلة والحراية وليس الكفر ، ومباشرة الحرب لم تكن في وقت من الاوقات للاكراه على الدين ، وإنما كانت لمنع الفتنة الدينية وحماية كرامة الدعوة .

وإذا كانت هذه هي أغراض الجهاد في الإسلام ، فإن هذا السمو من حروب غير المسلمين التي يدفع إليها حب الإبادة ، والاستعباد الشخصي أو القومي ، أو المداة الديني والتمصب المقوت ، أو سلب ثروة الأمم ، أو إشباع لذة القهر والسيطرة ، أو تأمين المصالح الاقتصادية أو السياسية

أو العسكرية ، أو فتح المجالات الحيوية (١) وأمثلة ذلك الحروب الصليبية في الماضي ، والحروب الاستعمارية في الحاضر . فقد كانت الكنيسة في المصور الوسطى تقرر أنه يستحيل مسألة الكفار (أي المسلمين في تقديرها) فهم لا يستحقون أي رافة وينبغي القضاء عليهم (٢) . والحروب الحديثة تحمل في جوانبها كل معاني الذم والظلم والقسوة والوحشية ، فقد كانت الحربان العالميتان وبالأخص الأولى على العالم بأسره ، والاستعداد للحرب الثالثة الكلية يدل على نتائج رهيبة لا يستطيع إنسان أن يتصور مدى هولها لو قامت الحرب الشاملة (٣)

والإسلام يشجب مثل هذه الحروب ويدعو الناس جميعاً إلى السلم بمنفعة هائلة حيوية : « يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة » (٤) ، وذلك لأن فكرة القتال عند الأمم غير المسلمة كانت وما زالت فكرة اغتصاب واعتداء وتمصّب واستملاء ، وجشع وإبادة وكبرياء (٥) أما عند المسلمين فهي فكرة تكوين ودفاع ، وإتقان وإصلاح . قال تعالى : « الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفاً » (٦)

(١) نظرية المجال الحيوي أجكرها بعض فقهاء الألمان وتتلخص في أن للدولة أن تسعى لتتخلص من نطاقها الإقليمي المحدود وروابطها القانونية حتى يستطيع شحها الكبير أن يقدم بحرية في سبيل الارتقاء وينجذ من حيوته ومزاياه الخاصة . (انظر القانون الدولي العام للدكتور أبو هيف : ص ١٥٨) .

(٢) الفرع الدولي في الإسلام للدكتور نجيب الازمنازي : ص ٤٠ .

(٣) تتميز الحرب الشاملة في هذا العصر باتساع رقعتها وتمدد أهدافها إذ أصبحت ذات صفة عالمية تعمل عدداً كبيراً من الدول . ونظرية الحرب الشاملة ستؤدي إلى البعث بالقواعد القانونية ، وإلهم الإنسانية ، واستخدام كل ما وصلت إليه القدرة من وسائل الإناء قد تهوى الخيال والتصور .

(٤) البقرة : ٢٠٨ .

(٥) الإسلام والتصراية مع الله والندية : ص ٧٣ .

(٦) النساء : ٧٦ .

فهل تقيء الإنسانية الحيرى إلى الله ، وتشبع بروح الديانات السماوية
وتتلقى دروس السلام الإلهي الذي قرره الاسلام ، دين الرحمة
والطمأنينة للعالمين .

٣ - الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم :

يرى جمهور فقهاء المذاهب السنية والشيعة^(١) في عصر الاجتهاد الفقهي
في القرن الثاني الهجري أن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو الحرب
جرباً على أساس تقسيمهم الدنيا الى دارين ، وبناء على ما فهموه من آيات
القرآن على ظاهرها وإطلاقها دون محاولة الجمع والتوفيق بينها ، وادعوا
للتخلص مما أوم ظاهره التعارض بأن آية معينة قد نسخت كل ماعداها ،
ولعمري إن هذا لإسراف في القول بالنسخ في القرآن، وكأنهم في تقريرهم
ذلك الأصل يتمشون مع منطق رؤساء الدول في العصر الحاضر ، حيث
ينجم شبح الحرب في كبد السماء وتتوتر العلاقات الدولية يوماً فيوماً ،
فيزداد الجو تلبداً بالنيوم ، ويكفر الفضاء بالحجب الكثيفة السوداء ،
وم أيضاً لم يتمدوا واقع العلاقات القديمة بين الأمم^(٢) والذي استمر
كذلك في زمنهم ، فكانت لاتهدأ الدنيا أو تنعم بالسلام يوماً حتى تعود
الى الغليان يوماً آخر . وهكذا توالى الحروب بين المسلمين وغيرهم ،
فحال دائمة كهذه لا ينتظر من الفقهاء - وهم مرآة المجتمع وراضو الدستور -
إلا أن يقرروا بأن الأصل بين المسلمين ومخالفهم في الدين هو الحرب
مالم يطرأ ما يوجب السلم من إيمان أو أمان . ولعل عذرهم في هذا الحكم
هو لتأزم بما تستدعيه حالة المسلمين حينئذ من ضرورة الثبات أمام الأعداء

(١) المحيط : ٢ ق ٢١٣ ب ، مفتاح الكرامة : ٧ ص ٧ . قال الشافعي رضي الله عنه :
أصل الفرض قتال المشركين حتى يؤمنوا أو يعطوا الجزية . (انظر الأم : ٤ ص ١١٠) .

(٢) قال أفلاطون : « الحرب هي الحالة الطبيعية لعلاقات كل جماعة من الجماعات السياسية
بجماعة أخرى » انظر العلاقات السياسية الدولية لعمري : ص ١١٤ .

الذين يحيطونهم من كل جانب ، فإذا ما سمع المسلم أنه في حالة حرب مع العدو ، كان دائماً على أهبة الاستعداد دون أن يمتريه فتور أو استسلام فإن الاطمئنان الى السكينة ، والخلود إلى الراحة وتناسي الخطر الخارجي المحقق مما يهدد للقضاء على الدعوة في مهدها وهي مازالت غضة الإهاب فتية المود .

وإذا كنا قد انتهينا إلى أن الحرب ضرورة لإيجاد السلم ، ومن أراد السلم استعد للحرب ، فالضرورة تقدر بقدرها (١) ، واعتبار الحرب هي الأصل في علاقات المسلمين بغيرهم لمو بما يخالف منطق الضرورة وطبائع الأمور . وإذا كان الفقهاء يقررون في قواعدهم أن الأصل في الأشياء الإباحة (٢) ، والأصل الخلو من التكاليف ، والأصل في الذمة البراءة وغير ذلك (٣) فإنه ينبغي عليهم أن لا يستبروا الأصل مع غير المسلمين هو الحرب (٤) .

(١) الأشياء والنظائر للسيوطي : ص ٧٦

(٢) السيوطي ، المرجع السابق : ص ٣٤ وما بعدها ، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم : ٦ ص ٣ ، بحث الإباحة عند الأصوليين والفقهاء للاستاذ محمد سلام مذكور في مجلة القانون والاقتصاد ، العدد الأول السنة ٣٢ : ص ١٤٤ والعدد الثاني السنة ٣١ : ص ٢٢٦ ، ٤٢٠ .

(٣) هذه القواعد وإن كانت في أصول الأشياء فيما لم يرد به الشرع ، فإن قاعدة الأصل في العلاقات الدولية السلم ، لم يطرأ عليها أيضاً تغيير في الشرع الاسلامي في رأينا ، على عكس ما استنبطه الفقهاء من النصوص الشرعية .

(٤) ولكنهم مع هذا لم يفرروا أن الحرب هي الحكم وحدها ، وإنما تخضع لقانون العدل لا لقانون الفتح ، وعلى أساس من الفضيلة والحق لا على نهج حرية الغاب والظلم ، وإذن فالاسلام باعتباره الدين المثالي لم يجاز الواقع فقط ، وإنما قيده بقيود الفضيلة والتقوى والعدل (انظر ص ١٦ من مجلة القانون الدولي السنة ١٩٥٨ مقال الأستاذ أبي زهرة) .

انظر عبارات الفقهاء في تقرير أن الأصل في الحرب وإن لم يبدأ الكفار في ذلك في المراجع التالية : حاشية الطحطاوي : ٢ ص ٤٣٨ ، فتح القدير : ٤ ص ٢٨٢ ، حاشية الخادمي على الدرر : ص ١٤٨ ، الخطاب : ٣ ص ٣٤٧ ، بداية المجتهد طبعة صبيح : ١ ص ٣٠٤ ، الأم : ٤ ص ٨٤ ، حاشية الفرقاوي : ٢ ص ٣٩٢ ، نهاية المحتاج : ٧ ص ١٩١ ، المنقذ والمرح الكبير : ١٠ ص ٣٦٧ - ٣٦٨ ، كشاف القناع : ٣ ص ٢٨ ، الروضة البهية : ١ ص ٢١٦ ، ٢١٧ ، المختصر النافع : ص ١١٠ - ١١١ ، تفسير الرازي : ٢ ص ١٤٩ ، الشرع الدولي في الاسلام : ص ١١١ .

ففي هذا الاعتبار إضرار لصالح الدعوة ذاتها ، حيث يكون المسلمون ومن اعتنق الدين حديثاً في حال مستمرة من القلق والاضطراب، فتصرف القول عن التفكير في سمو رسالة محمد ﷺ . فمحمد نفسه كان إذا بث بثاً قال : « تألقوا الناس وتألقوا بهم ولا تغيروا عليهم حتى تدعوهم ، وإلا على الأرض من أهل بيت من مدر ولا وبر إلا أن تأتوني بهم مسلمين أحب إلي من أن تأتوني بأبنائهم ونسائهم وتقتلوا رجالهم (١) » . وعلى العموم فقد جاءت المديانات السماوية لإقرار الأمن والسلام وللمحد من المنازعات والخصومات بين الناس ، وتلك هي الروح الحقيقية للتشريع الاسلامي ، المتجاوبة مع أهداف دعوته العامة ورسالته السامية والمتطابقة مع سيرة نبي الرحمة المهتد .

ويؤيد ماقول بأن الأصل هو السلم : أن الشافعي رضي الله عنه اعتبر الدنيا كلها في الأصل داراً واحدة ، ورتب على ذلك أحكاماً باعتبار أن تقسيم الدنيا إلى دارين أمر طارئ (٢) . وهذه نظرة عميقة تستبطن الحقيقة ، وهو رأي في غاية السلامة والنضوج لاتفاقه مع مبدأ الفطرة ، ولذا قال الحنابلة : (٣) الأصل في الدماء الحظر الا يقين الإباحة . وقال الكمال بن الهمام في قوله تعالى : « وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة » : « فأفاد أن قتالنا الأمور به جزاء لقتالهم ومسبب عنه . وكذا قوله تعالى : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة » أي لا تكون فتنة منهم للمسلمين عن دينهم بالإكراه بالضرب والقتل » (٤) .

(١) شرح السمع الكبير : ١ ص ٥٩ .

(٢) انظر تأسيس النظر للدبوسي : ص ٥٨ .

(٣) القواعد لابن رجب : ص ٣٣٨ ، وانظر أسباب طروء الإباحة في بحث الإباحة

للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٨٨ من العدد الاول في مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣٢ .

(٤) انظر فتح القدير : ٤ ص ٢٧٩ .

وقد انتهينا إلى أن علة القتال في الإسلام هي الحراة وليس الكفر وسوف يتبين لنا أنه لا يجوز قتال غير المقاتلة ، وأن الاسلام يشجع على تبادل النشاط التجاري مع الأمم الأخرى مما يقصد صلة بين المسلمين وغيرهم . كل هذا يدل على أن الأصل في العلاقات الخارجية هي السلم وليس الحرب .

ومن جهة الاستدلال بالمنقول في هذا الموضوع نجد آيات القرآن قاطمة الدلالة على أن الأصل في العلاقات الإسلامية مع الأمم هو السلم^(١)، حتى يكون اعتداء ، فيضطر المسلمون حيثئذ إلى خوض غمار الحرب دفاعاً عن النفس وحق البقاء ، أو اتقاء لهجوم تكون المبادرة فيه ضرباً من الدفاع .

قال الله تعالى : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله »^(٢) ، وقال سبحانه : « حتى تضع الحرب أوزارها »^(٣) ، وقال تعالى أيضاً : « يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين »^(٤) ، « ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا »^(٥) ، « فإت اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً »^(٦) ، « لا ينهاكم الله عن الذين

(١) انظر للدخل للفقه الاسلامي للاستاذ المذكور : ص ٤٥ .

(٢) الأنفال : ٦١ .

قبل : إن الآية خاصة بأهل الكتاب ، ويرد التخصيص بقوله صلى الله عليه وسلم الصلح من المشركين في الحديبية وترك الحرب سنة ست من الهجرة . (انظر تفسير المنار : ١٠ ص ٦٩) .

(٣) محمد : ٤ .

(٤) البقرة : ٢٠٨ .

(٥) النساء : ٩٤ .

(٦) النساء : ٩٠ .

لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين، (١) ، والسلم : الصلح والسلام ودين الإسلام . وباللفظ يشمل جميع معانيه التي يقتضياها المقام (٢) .

هذه الآيات تعود بالحرب إذا نشبت إلى الأصل الطبيعي في العلاقات وهو السلم ، ولو كان الأمر هو العكس لا دعي المسلمون إلى التزام جانب السلام إن جنح إليه غيرهم ، وأظهروا حسن نواياهم ولو لم يكن منهم إيمان بالإسلام ؛ وحينئذ فعلى المسلمين قبول السلم بكل ضروبه وأشكاله (٣) .

وعلى هذا النحو كانت أقوال النبي ﷺ وأفعاله وسيرته في الحروب والمعاملات ، فظل الرسول ﷺ يدعو إلى دين الله في مكة ثلاث عشرة سنة حتى يتقرر الأصل في السلام ، واستأنف الدعوة السلمية في المدينة لولا تجدد بعض المشاكل والمنازعات ، ولولا بنى المشركين لاستمرت السلم .

وقد قال ﷺ فيما روى البخاري ومسلم : «أيها الناس لا تتمنوا لقاء العدو وسلوا الله العافية ..» (٤) فالرسول ينهى عن الرغبة في الحرب وتمنيها ، حتى مع العدو ويسأل الله أن بديم نعمة السلم .

وروى الجماعة أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال : الرجل يقاتل للمغنم ، والرجل يقاتل للذكر ، والرجل يقاتل ليرى مكانه ، فمن في سبيل الله ؟ قال ﷺ : «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله» (٥) . فقد حصر الرسول الحرب في دائرة الحق والمدل ودعوة

(١) المتعنة : ٨ .

(٢) تفسير المنار : ٢ ص ٢٥٦ .

(٣) تفسير القرطبي : ٨ ص ٤٠ .

(٤) منتخب كثر المال من مسند أحمد : ٢ ص ٣٢٣ .

(٥) نيل الأوطار : ٧ ص ٢١٤ .

الله إلى الإسلام ، فدل على أن ماعدا ذلك من أنواع الحرب غير جائز بطريق المفهوم مما يشعر بأن الأصل هو السلم . وآيات القرآن قد وفقنا بينها على أساس أنها في حالة دفع المدوان ، وأن وسائل الإكراه والقهر ليست من طرق الدعوة إلى الدين كما عرفنا . وحققنا أيضاً في بحث الباعث على القتال أن الفتوحات الإسلامية لم تكن ذي بدء إلا بقصد دفع الاعتداء ، سواء في الشام أو في مصر أو في فارس أو بلاد الروم . وسوف يتبين لنا أن قتال غير المقاتلة لا يجوز بما يدل على أن الأصل هو السلم . وأما بالنسبة لشبهة تقسيم الفقهاء للدنيا إلى دارين الذي قد يستدل منه على أن الأصل هي الحرب فسوف نعرف أن هذا التقسيم مراعى فيه حالة الواقع ، وليس تقسيماً شرعياً قانونياً . وقد انتهينا إلى أنه مجرد أثر من آثار الحرب . وبكلمة موجزة : فإن عبارات الفقهاء في أن الأصل هي الحرب ليست حجة على أحد إذ لا دليل عليها من قرآن أو سنة وإنما هي حكم زماني^(١).

وهكذا يبين لنا أن الأصل في العلاقات بين المسلمين وغيرهم هو السلم^(٢). وأما الحرب فهي لدفع المدوان وحماية الدعوة لا للغلب أو المخالفة في الدين كما قرر جمهرة الفقهاء كما سبق لدينا . ووقوع الحرب بالفعل لا يتنافى مع كون الأصل العام هو السلم^(٣) ، فقد كان بقدره الله أن يمكن لرسوله في

(١) انظر السياسة الشرعية للمرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف : ص ٧٦ وما بعدها . نظرية السلام في الاسلام مقال الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة في منبر الاسلام السنة ١٩ العدد الاول : ص ٣٣ .

(٢) تفسير المنار : ١٠ ص ٣٠٦ ، مجلة الفسانون والاقتصاد السنة الثالثة : ص ٨٢٢ « مقال المرحوم الشيخ أحمد ابراهيم » ، المجلة المصرية للقانون الدولي عدد سنة ١٩٥١ ، بحث أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : ص ١٢ وما بعدها ، السياسة الشرعية للمرحوم عبد الوهاب خلاف : ص ٧٤ .

(٣) قارن حياة محمد لواشنطن ارفنج : ص ١٠٣ ، ١٤٦ ، وقارن مجيد خدوري : ص ٢٠٢ فانها يعتبران أن الأصل في العلاقات هو الحرب .

الأرض ويجنبه ويلات الحرب من أول الأمر كما مكن لغيره من الأنبياء حيث قال سليمان عليه السلام : « رب اغفر لي وهب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي إنك أنت الوهاب » (١) .

قال فقهاء الحنفية : « الآدمي معصوم ليتمكن من حمل أعباء التكاليف وإباحة القتل طرض سمح به لدفع شره » . وقالوا أيضاً : « الكفر من حيث هو كفر ليس علة لقتلهم » . وقال الإمام مالك : « لا ينبغي لمسلم أن يهريق دمه إلا في حق » ، ولا يهريق دماً إلا بحق » (٢) .

والخلاصة : أن الأصل في علاقات المسلمين بنيرم هو السلم ، والحرب طرض لدفع الشر (٣) ، وإخلاء طريق الدعوة عن وقف أمامها ، وتكون الدعوة إلى الإسلام بالحجة والبرهان لا بالسيف والسنان (٤) . وفقهاؤنا قرروا أن الأصل في العلاقات هي الحرب ، دون أن يكون لذلك سند تشريبي إلا ما كان تصويراً منهم للواقع حيث كانت الإسلام ككل دعوة جديدة معارضة من قبل الناس ، لأن مبادئ الأخوة الإنسانية، والمساواة بين الخلق ، والتكافل الاجتماعي ، ومبادئ الحرية والمدالة يخشاها الحكام ، لئلا يجعل بسقوط عروشهم ، فحاربوا المسلمين ودام الصراع قروناً طويلة فاعتبر الفقهاء أن الحرب هي أصل العلاقات مع أعداء الإسلام حتى يأمنوا جانبهم إما باعتراف الإسلام أو بالتعاهد مع المسلمين .

(١) ص : ٣٥ .

(٢) اختلاف الفقهاء للطبري ، تحقيق الدكتور شخت : ص ١٩٥ .

(٣) قال الشيخ عبد الوهاب خلاف : « الأمان ثابت بين المسلمين وغيرهم لا يذل أو طرد وإنما هو ثابت على أساس أن الأصل السلم ولم يطرأ ما يهدم هذا الأساس من عدوان على المسلمين أو على ديموتهم » (انظر السياسة الشرعية ٤ : ص ٧٤ ، ٩٢ ، وقد أشار إلى ذلك الدكتور حامد سلطان في القانون الدولي العام) .

(٤) السياسة الشرعية للاستاذ عبد الوهاب خلاف : ص ٨٣ .

وفي صدد المقارنة مع القانون الدولي نجد أن ما اتينا إليه من اعتبار السلم أصل العلاقات في الإسلام ، هو الأمر المقرر لدى فقهاء القانون الدولي حيث يقولون : الحالة الطبيعية بين الدول هي السلام ، والحرب حالة وقتية عارضة مها كان سببها (١) .

مقارنة :

القانون الدولي قرر أن أساس العلاقات الدولية هو السلم حتى يتيسر تبادل المنافع ، والتعاون على بلوغ النوع الإنساني درجة كماله ، واعتبر الحرب ضرورة قصوى يلجأ إليها وهي الدواء الأخير إذا استعصى الدواء . والإسلام في حقيقة تشريعه سبق إلى تقرير هذا الأصل السلمي في العلاقات بين المسلمين وغيرهم . وأما الحرب فهي أمر طارئ ، إلا أن السلام في تقدير الإسلام ينظم على أساس المهادتات حتى يكون سلاماً فعلياً ، ولا بد لحماية هذا السلام من اتخاذ التدابير الكافية لتحصين الحدود والثغور، وإعداد المدة الملائمة تجاه أي عدوان ، ولا سيما أن الدول اليوم سرعان ما تتناسى كل اعتبار لماهدة إذا وجدت أن مصالحها لا تحصل عليها إلا بالحرب كما حصل في المدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦ .

قال فخر الدين الرازي في تليل الأمر بإعداد المدة في قوله تعالى : « ترهبون به عدو الله وعدوكم » : « ثم إن الله تعالى ذكر ما لأجله أمر بإعداد هذه الأشياء فقال : ترهبون به عدو الله وعدوكم . وذلك أن الكفار إذا علموا كون المسلمين متأهبين للجهاد ومستعدين له مستكلمين لجميع الأسلحة والآلات خافوا » (٢) .

ويؤيد ذلك قوله عز وجل : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم

(١) انظر اوبنهايم - لوترباخ : ٢ ص ٤٦٧ ، ٥٢٦ .

(٢) التفسير الكبير : ٤ ص ٣٧٧ ، وانظر تفسير المنار : ١٠ ص ٦١ .

الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب ، إن الله قوي عزيز^(١). فقد جمعت هذه الآية بين القوى كلها من كمال الوعي النفسي والعقلي والروحي العام ، والاستعداد الاجتماعي عند جميع أفراد الأمة ، وسيطرة المثل العليا الواضحة الموحدة على الشعور الجامع الممثل في الاعتصام بالله ، وبالاجتماع على أمره وشريعته ورضاه .

والخلاصة : أن الجهاد الإسلامي حرب شرعية عادلة^(٢) تهدف الخير للإنسانية ، شريفة في بدئها ووسائلها وانتهائها ، فهي من أجل المحافظة على بقاء الجماعة الإسلامية أو بعض المسلمين أو الدفاع عن سيادتهم ، لاستهداف فتحاً مادياً أو توسعاً إقليمياً أو استعماراً بغيضاً^(٣).

وقد قرر القانون الدولي أخيراً أنه إذا كان دافع الدولة إلى الحرب هو الرغبة في السيطرة أو الفتح وفرض سلطانها على غيرها من الدول ، فإنها تصبح عملاً من الأعمال غير المشروعة ، وهو ما اعتبروه حرباً غير عادلة أو حرباً عدوانية^(٤).

٣ - ضمانات لإنهاء الحرب وإنوار السلام :

إذا قامت الحرب - في ضوء ما حددنا مشروعيتهما - فهل هناك أمل في عودة السلام أم أن الحرب تظل مستمرة حتى تحرق بلفظها جميع الشعوب غير المسلمة كما يدعي الفقهاء الأوربيون ؟

(١) الحديد : ٢٥ .

(٢) تسمى الحرب عادلة : إذا كانت دفاعاً عن استقلال أو حرصاً على حرية أو سوناً لعرف أو حفظاً لأمنية (انظر حقوق اللل ومعامدات الدول : ص ١٧) .

(٣) انظر تفسير المنار : ٢ ص ٢٠٧ ، ٩ ص ٦٦٥ ، ١٠ ص ٣٠٧ وما بعدها .

(٤) راجع القانون الدولي العام للدكتور علي صادق أبو هيف طبعة ١٩٥٩ - ص ٦٤١ .

قررنا فيما سبق أن أصل الملاقة بين المسلمين وغيرهم هو السلم . فهل
نظرة الإسلام إلى السلام موضعية ضيقة أم هي عالمية ؟

الواقع أن نظرة الإسلام في تدعيم السلام نظرة عالمية ، تقوم على
أساس مثالي وطابع خلقي رفيع . فالإسلام في جوهره شريعة السلام والرحمة
العامة بجميع الأمم . قال عمرو بن العاص لأرطوبون الروم قائد معركة
أجنادين في فلسطين : « أدعوك إلى الاسلام ، فإن أبيت فالتسليم ودفع
الجزية ، وإن أبيت فالحرب الحرب ! إننا دعاة سلام وإسلام ، نجاهد من أجل
الحق وإعلاء كلمة الله » .

أما الحرب في نطاق هذه النظرة إلى السلام فهي ضرورة اجتماعية^(١)
لحفظ السلام وتدعيمه ، بعد أن تنقر الحرية الدينية وتسود العدالة
الإنسانية ، فالإسلام دين يواجهه الواقع ولا يفر منه ، جرياً مع سنة
تنازع البقاء وتصارع الأهواء وتشابك المصالح والمطامع ، فإذا ما قضي على
التزاع في وكره روعيت الحاجة إلى الطمأنينة والاستقرار .

وإذا كان الناس اليوم يدعون في الظاهر إلى مبدأ التعايش السلمي^(٢)
متسترين وراء ألفاظ خيالية كنظرية السلام المشترك بين الدول أو السلام
العالمي ، فإن الإسلام لم يدع إلى هذا المبدأ فحسب ، بل دعا إلى ما يفوق
ذلك من التسامح والتعايش الودي^(٣) الذي يتجاوز المسألة إلى المودة
والمصاهرة والاشتراك في القربات واختلاط الدماء وإيجاد زمالة عالمية حقة .
قال الله عز وجل : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم

(١) راجع الوحي المحمدي لرشيد رضا - ص ٢٣٢ .

(٢) التعايش السلمي : هو أن تتعايش المذاهب السياسية والاقتصادية والاجتماعية المختلفة
في سلام وحسن جوار . راجع الحقوق الدولية العامة للدكتور فؤاد شباط : ص ٦١٨ .

(٣) انظر المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور - ص ٢٧ .

يخرجوكم من دياركم أن تبرؤم وتقسطوا اليهم إن الله يحب المقسطين ، (١) .
من وحي هذه النظرة الودية لبقية الشعوب في الإسلام نجد قضية
السلام العالمي مدعمة فيه تدعيماً إيجابياً بشرط أن تكون هناك صيانة
حقيقية لحرية الأديان والمقائد كما تنص على ذلك مختلف اللسانير
والمواثيق العالمية .

وضمائمات إقرار السلام العام في الإسلام كثيرة : فهو قد قضى على
الفوارق الجنسية والعصية وتناحر الطبقات ، وأوجد نوعاً من الرابطة
المقدسة بين المسلمين وغيرهم أساسها محبة الشعوب ومودتهم ، والاهتمام بجلب
المنافع لهم ، ودفع المضار عنهم ، وأشدت الشريعة بروح التسامح معهم .
أما الحرب في الإسلام فهي مشروعة كما عرفنا لغاية محدودة وفي
نطاق ضيق وليست هي مشروعة لذاتها . قال الله تعالى : « وقاتلوهم حتى
لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين » (٢)
والسلم الذي هو أساس العلاقات الدولية في الإسلام ليس معناه إلقاء
السلاح وسبب الأئمة ، وإنما الواجب إعداد المدة وشحن الثغور والرباط
في سبيل الله ، حتى يهرب العدو الذي تحدته نفسه بالاعتداء على بلاد
المسلمين وحرماهم . وهذا المبدأ هو المعروف اليوم « بالسلم المسلح » ولكنه
عند الدول الحديثة سراب خادع لتوالي الحروب المدوانية وسباق التسلح
الرهيب الذي يخرج عن حيز الدفاع .

أما في الإسلام فهو من مبادئ الدين الأساسية قيد به الأمر بإعداد
القوى المرافقة للقتال . قال تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن
رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » (٣) .

(١) المعجزة : ٨

(٢) البقرة : ١٩٣

(٣) الأغال : ٦٠ راجع الوحي المحمدي لرشيد رضا - ص ٢٣٢ .

وعلى العموم فهناك قيود شرعية على مبدأ الحرب في الاسلام تعتبر بمثابة مبادئ أساسية ينبغي العمل بها في مختلف الأحوال ، وقد نص عليها القرآن الكريم وأهمها ما يأتي (١) :

أ- الوفاء بالعهود والمواثيق وتحريم الغدر والخيانة في الظاهر والباطن من أحكام الاسلام القطعية النافذة على الأفراد والجماعات وليس مجرد مبدأ خلقي يستعمل حيناً ويهمل حيناً آخر حتى تصبح المعاهدة مجرد قصاصة ورق ، كما هو الحاصل في المرف الحاضر . وآي الذكر الحكيم أكثر من أن تحصر في هذا المجال ، وجماع الوفاء بالمعاهد قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود » (٢) « وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولاً » (٣) « وأوفوا بعهده الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها » (٤) .

والمسلمون يلتزمون جانب الوفاء بالعهد حتى في حال استنصار فئة مسلمة مستضعفة بالجماعة الاسلامية الكبرى . قال تعالى : « وإن استنصروكم في الدين فأمليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق » (٥) فلا تنصر تلك الفئة على المعاهدين من الكفار ، مما يبين أن الله عز وجل جعل حق الميثاق فوق حق الأخوة الاسلامية ، فأوجب نصرة المعاهد غير المسلم ولم يوجب نصرة المسلم الذي ليس بينه وبين المسلمين ميثاق (٦) .

(١) الوحي المحمدي: ص ٢٢٨ وما بعدها ، السير الكبير طبعة الجامعة قهيدات الاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة: ص ٤١ - ٥٣ ، تفسير النار : ١٠ - ١٣٩ - ١٤٤ .

(٢) المائدة : ١

(٣) الإسراء : ٣٤

(٤) النحل : ٩

(٥) الأنفال : ٧٢

(٦) انظر تفسير الرازي - ٤ - ٣٩٠ ، تفسير النار - ١٠ - ١٠٨ وما بعدها .

وقد قال عليه السلام : « ألا أخبركم بخياركم ، خياركم الموفون
بعهدهم » ، وقال - فيما رواه أحمد والطبراني والبخاري ومسلم - : « لكل
غادر لواء يوم القيامة يعرف به بقدر غدرته »^(١) ، وقد روى أحمد والبخاري
أن رسول الله ﷺ رد أبا جندل^(٢) وأبا رافع وأبا بصير^(٣) ، رغم
أن عهد الحديبية لم يكن قد تمت كتابته^(٤) .

ولقد كان شرف الوفاء بالعهد من الدعائم الأولى التي حافظت على
كيان المسلمين وهويتهم وأدام لهم عزتهم . وهل هناك قانون في الدنيا
يجعل احترام العهد تابعا من حرمة الإيمان وتقديس العقيدة مثل الاسلام ؟
وبهذا يظهر أن مبدأ التعايش السلمي الذي يتشدد مسألة اليوم باختلاقه
قد سبق إليه الاسلام ، ودعمه على أساس ودي بإقامة علاقات طيبة مع
مختلف الشعوب لاعترافه بحق المساواة بين الأمم ، وإقراره بتنظيم العلاقات
مع غير المسلمين على أساس احترام الاتفاقات والمعاهدات وإيقاف الحرب ،
وعلى هذا الأساس يمكن أن يستقر السلم .

إذن من الغريب أن نسمع مازعموا أن الاسلام لا يعنى اليهود ، أو
هو حين يعقدها ، إنما يفعل ذلك لمصلحة قائمة وقت إبرامها . فإن تبدلت
المصلحة عاد المسلمون إلى النقض . وفي بحث نقض المعاهدات سنرد على هذه

(١) سنن البيهقي - ٩ ص ٢٣٠ ، جامع الترمذي - ٢ ص ٣٩١ ، نيل الأوطار -
٨ ص ٢٧ .

(٢) هو أبو جندل بن سهيل بن عمر القرشي العامري ، كان اسمه العاصي فتركه لما أسلم
قبل اسمه عبد الله ، كان من السابقين إلى الاسلام ، ومن عذب بسبب إسلامه ، استشهد باليامة
وهو ابن ٣٨ سنة .

(٣) هو عتبة بن أسيد بن جارية التقي ، كان من المستضعفين بمكة ، مات وكتاب النبي
صلى الله عليه وسلم - الذي ورد عليه ليقيم إلى المدينة - في يده .

(٤) العيني شرح البخاري - ١٤ ص ٤ وما بعدها ، نيل الأوطار - ٨ ص ٢٧ .

الشبهة ونعرف أن لها نظيراً في القانون الدولي وهو نقض الماهدة لتغير الظروف أو للمصالح العام متى خاف المسلمون خيانة المعاهد .

ب - احترام الانسانية وتكريم البشرية والدعوة الى الاخاء الشامل حتى مع الوثنيين :

قال الله سبحانه « ولقد كرمنا بني آدم . . » (١) وقال عز وجل « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم » (٢) وعلى ذلك فلا يجوز مثلاً التمثيل بالمدو « إياكم والمثلة » ، ولا يصح التجويع والإظهار والنهب والسلب .

ج - اعتبار الفضيلة والتقوى أساس العلاقات الدولية في الحرب والسلم على حد سواء . فلا يحل قتال غير المقاتلين ولا التخريب والتدمير إلا في حدود الضرورة ، ولا تنتهك الأعراض وإن صنع المدو شيئاً من ذلك ؛ لأن الأعراض حرمت الله تعالى لا تباح في أرض ، ولا يختلف التحريم لها باختلاف الأشخاص أو الأجناس أو الأديان . ولا تعتبر المعاصي والمحرمات حلالاً ، لأن الدين والخلق بصاحبان المسلم أينما كان ، فإكرام الأمري مثلاً أساس في الشرع ، ورعاية الحرمات أمر مقرر بصفة أصيلة في الدين . قال الإمام الشافعي رحمه الله : « ما يهمله المسلمون ويحتممون عليه أن الحلال في دار الإسلام حلال في بلاد الكفر ، والحرام في دار الإسلام حرام في بلاد الكفر » ، فمن أصاب حراماً فقد حده الله على ما شاء منه ، ولا تضع عنه بلاد الكفر شيئاً ، (٣) ، وقد كتب عمر لسعد بن أبي

(١) الاسراء : ٧٠

(٢) الحجرات : ١٣

(٣) الام - ٧ ص ٣٢٢

وقاص^(١) : « أملك ومن معك أن تكونوا أشد احتراساً من المعاصي منكم من عدوكم ، فإن ذنوب الجيش أخوف عليهم من عدوهم ، وإغنا ينصر المسلمون لمصيبة عدوهم ، ولولا ذلك لم تكن لنا قوة بهم ، لأن عدونا ليس كعدوهم ولا عدتنا كمعدتهم ، فإن استويينا في المصيبة ، كان لهم الفضل علينا ، وإلا تنصر عليهم بفضلنا ، لم تقلبهم بقوتنا ... ولا تقولوا إن عدونا شر منا فلن يسلط علينا وإن أساءنا ، فرب قوم سلط عليهم من هو شر منهم^(٢) ، وقد أطلنا في ذكر هذا المبدأ لحاجتنا الماسة إليه في حروبنا الحاضرة .

د - الرحمة في الحرب تخالط بشاشة قلوب المؤمنين في كل وقت ، وتلو فوق القوة والسلاح في كل حال . قال عليه الصلاة والسلام : « أنا نبي الرحمة ، وأنا نبي الملحمة » ، يعني أن الرحمة والملحمة متلازمان . لما كانت الملحمة إلا لأجل الرحمة ، إذ الرحمة الحقيقية في هذا العالم هي في قطع الفساد ومنع الشر ، وإصلاح المجتمع . وإذا كان القلب والظفر في معركة المسلمين (المعبر عنه بالإنحياز في الأعداء) ، فإله سبحانه يأمرهم بالكف عن القتل دون أن يراود خاطر أحدهم مثل كلمة القواد المعاصرين والساسة الموجهين : « ويل للمغلوب » . ومنطق الإسلام دائماً « عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام » ، أو « لهم مالنا وعليهم ما علينا » . قال جوستاف لوبون : « ما عرف التاريخ فاتحاً أعذل ولا أرحم

(١) هو سعد بن أبي وقاص مالك بن أمية بن عبد مناف القرشي الزهري أبو اسحاق ، الصحابي الأمير ، فاتح العراق ، ومداين كسرى ، أحد المعركة المبشرين بالجنة ، فتح القادسية ، هـ في الصحيحين ٢٧١ حديثاً ، مات سنة ٥٥ هـ .

(٢) نظم الحرب في الإسلام ، جمال عياد - ص ٤٣ .

من العرب، (١) . وتطبيقنا على هذه العبارة هو أنه : يجب تقبل معناها والكف عن الخوض في اتهام المسلمين بتهم لا أساس لها من الصحة ، وإثبات مصدرها التعصب المقوت وعدم إنصاف الحقائق والتاريخ ، قال استاذنا أبو زهرة : وقد أخطأ ذلك الكاتب الفيلسوف في أن سمى دخول العرب في البلاد فتحاً ، لأنه كان إغزافاً وتحريباً للشعوب (٢) .

هـ — العدالة المطلقة أساس كل علاقة إنسانية في الإسلام ، لأن الظلم والظلمين أساس خراب المدينيات وزوال السلطان وانهيار النظم . « إن الله يأمر بالعدل والإحسان » (٣) ، وقد قال ﷺ : « إن الله كتب على نفسه العدل فلا تظالموا » (٤) . ولقد طبق المسلمون هذه النصوص حتى ضرب بخلفائهم المثل في العدل . وهكذا يتلزم الإخاء الإنساني والرحمة مع العدل في الإسلام (٥) . ومن أمثلة عدالة الخلفاء المسلمين ما حدث من اقتصاص عمر بن الخطاب من ابن واليه عمرو بن الماس لضربه مصرياً بدون حق وقوله لعمرو : « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » (٦) .

ومثل ذلك قصة أهل سمرقند الذين شكوا إلى عمر بن عبد العزيز ظلماً وتحاملاً من قتيبة (٧) عليهم حتى أخرجهم من أرضهم ، فطلب عمر من قاضيه

(١) راجع حضارة العرب - ص ١٤٦ .

(٢) العلاقات الدولية في الإسلام : ص ٣٢ (٣) النحل : ٩٠

(٤) المعروف هو الحديث القدسي بلفظ « يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي ، وجعلته

بينكم محرماً فلا تظالموا » رواه مسلم عن أبي ذر الغفاري .

(٥) حياة محمد صلى الله عليه وسلم ل محمد حسين هيكل - ص ٢٢٩ .

(٦) المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور - ص ٢٤ .

(٧) هو قتيبة بن مسلم بن عمرو بن الحصين الباهلي أمير قانع ، من مفاخر العرب ، قبيح كثيراً من اللدائن ، وغزا أطراف الصين ، واشتهرت فتوحاته ، قتله وكيع بن حسان التميمي أحد قادة جيشه بخرقانة (عام ٩٦ هـ) .

(سليمان بن أبي السري) أن يحكم في أمرهم ، فحكم بخروج العرب من أرضهم إلى معسكراتهم ، وينابذوهم على سواء ، فيكون صلحاً جديداً أو ظفراً عنوة . فقال أهل الصفد^(١) : « بل نرضى بما كان ولا نحدث حرباً وتراضوا بذلك »^(٢) .

فهل وجدنا محارباً يصامل أعداءه معاملة كهذا في العصر الحاضر أو الماضي ، ثم أليس مثل هذا النوع من المثالية يكون سبباً رائئاً لتقبل الإسلام عن اقتناع وحماس دون أدنى غرابة ؟ .

و - المعاملة بالمثل : المعاملة بالمثل وإن كانت مبدأ مقررأ من القدم فإن الإسلام زاد عليه اعتبار الفضيلة والتقوى فاصطبغ بصبغة المدالة كما عرفنا ، ورد في الأثر عن النبي ﷺ أنه قال : « عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به »^(٣) . وهذا المبدأ أساس هام في العلاقات الدولية ، سواء في بدء الحرب أو في أثنائها أو في نهايتها ، فتعلن الحرب لدفع المدوان ، ويقتصر من القتال ووسائله على قدر الحاجة ، وآثار الحرب يحكم فيها المسلمون بحسب ما يرون من طرق معاملة العدو مع مراعاة مبدأ العفو والصفح ، وفقاً للظروف الحربية وغاية القتال .

هذه هي أهم قواعد السلم والحرب التي سار عليها النبي عليه الصلاة والسلام وصحابته من بعده ، وقد مهدت هذه القواعد لإقرار السلام والعودة بالحرب إذا قامت إلى حياة الهدوء والاستقرار . فما أحوج شعوب العالم أن تفض

(١) الصفد : هو إقليم سمرقند ، وقد دخل العرب سمرقند ، وعلى رأسهم قتيبة بن مسلم سنة ٩١ هـ / ٧٠٩ م ، وهي الآن تابعة لتركستان التي هي جزء من الاتحاد السوفيتي ، وتنقصنا المعلومات عنها .

(٢) الكامل لابن الاثير طبعة ليدن - ص ٤٤ ، فتوح البلدان للبلاذري .

(٣) انظر شرح السير الكبير طبعة الجامعة تمهيدات الاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة في المبادئ الدولية في الاسلام - ص ٤٤ . والثابت في السنة حديث « ان تحب للناس ما تحب لنفسك » .

منازعاتها على هدي قبس من نور الإسلام وتعاليمه التي تكفل العدالة والمساواة وتحقق الأخوة المامة ، وتضيق ذراعاً بالقوميات والعنصريات . وما أحرى الناس أن يتطلعوا إلى هذه المبادئ لإقامة سلام عالمي فعال بعد أن فشلت محاولات المحافظة على السلام كما هو ظاهر اليوم في مؤتمرات نزع السلاح في جنيف (١) .



(١) وإذا تأمل بعض الناس أن يجدوا منفذاً عن طريق الشيوعية ، فانهم يعمقون بما لا يثنى الخليل ، ويبيعون في وهم أكذب من السراب ، فالشيوعية ليست موجهة في الواقع لحيد الانسانية وإنما هي تقلب نظام الفطرة . وتحبذ الثورة ، وصراع الطبقات الحاد . وتعمل على إثارة الفلج والاضطراب بين الجماعات . وتحطم كل ماورثته الانسانية من مثل قيم وإخاء ، وتسخر الأغلبية في النهاية لعبادة فئة مستبدة فاشمة . أما في الاسلام: فالضمانات السابعة لاقرار السلام وإنهاء الحرب خير بلسم لشفاء جراح الانسانية المعذبة، فيصان السلم ويعم الامن .

الفصل الثاني

كيفية بدء الحرب

من الضروري أن نلقي نظرة سريعة على كيفية بدء الحرب في الإسلام ، وأن نبين المختص بإعلان الحرب حتى تعتبر الحرب شرعية ، وتحدد بالتالي معالم انتهاء الحرب وآثارها بناء على أصل شرعي .

المختص بإعلان الحرب : لا يختلف الشرع الإسلامي عما هو مقرر في دساتير الدول الحديثة^(١) في أن ولي الأمر (الإمام) هو القائد الأعلى للجيش فهو المختص بإعلان الحرب ، حسبما تقتضي مصلحة الأمة ، ويظهر له من مشاورة أهل الرأي والاختصاص في قضايا الحرب ونواحي السياسة العسكرية التي أرشد إليها القرآن الكريم ، وبينتها سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وتلاءمت مع أحكام السياسة الشرعية العادلة^(٢) . ومصدر هذا الحق لولاية الأمور راجع إلى أن إمامتهم نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا^(٣) . ومن سياسة الدنيا العامة : حماية البيضة (أي كيان الأمة)

(١) راجع القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم : ص ١٤٤ ، القانون الدستوري للدكتورين عثمان خليل والطاوي - ص ٤٩٤ .

(٢) السياسة الشرعية : هي تدير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة ، وأصولها الكلية ، وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين (راجع السياسة الشرعية للاستاذ عبد الوهاب خلاف - ص ١٤ ، السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ عبد الرحمن تاج - ص ٢٧) .

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي - ص ١٤ ، مقدمة ابن خلدون - ص ١٩١ .

والذب عن الحرم وتحصين الثغور بالمدة المأمنة والقوة الدفاعية حتى لا تظهر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً ، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهداً ، ومن هذه السياسة جهاد من طاند الإسلام بعد الدعوة ليأمن المسلمون شره^(١) . وقد صرح الفقهاء بهذا الحق للامام ، قال ابن قدامة : د وأمر الجهاد موكل إلى الامام واجتهاده ، ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك^(٢) . وبهذا يظهر أن ولي الأمر هو المسئول الأول عن إعلان الحرب ، ولا يستطيع أحد من الرعية أن يحارب الكفار بمجرد رغبته ووفق هواه ، وإنما لا بد له من استئذان ولي الأمر ، حتى تكون العلاقات مع الأعداء سائرة وفق نظام معين وخطة سليمة .

طرق بدء الحرب :

تبدأ الحرب في الإسلام بإحدى طرق ثلاث معروفة في القانون الحاضر : وهي توجيه أعمال القتال مباشرة ، والإعلان والتبليغ ، وإبلاغ الدعوة الإسلامية أو ما يسمى بحسب اتفاقية لاهاي سنة ١٩٠٧ بالإنذار النهائي .

(١) -- توجيه أعمال القتال مباشرة : إذا كانت حالة الحرب قائمة مع العدو ، أو بأمر العدو الحرب ، أو كان هناك عهد ، فنقضه العدو^(٣) ، فيجوز حينئذ مباشرة الحرب ضدّهم وإغارتهم ، إذا كانوا يبلّدون دون حاجة إلى إنذار أو إعلان للحرب ؛ لأنّ العدو هو الذي كان السبب في نشوب القتال^(٤) .

(١) المراجع السابقة ، الماوردي - ص ١٤ ، ابن خلدون - ص ٢١٨ - ٢٢١ .
(٢) المغني - ٨ ص ٣٥٢ ، الشرح الكبير - ١٠ ص ٣٧٢ ، الاقناع - ق ٩٤ ب ، وانظر لباب الباب - ص ٧٠ ، مغني المحتاج - ٤ ص ٢٢٠ ، الشرح الرضوي - ص ٣٠٢ .
(٣) يجوز في قانون الحرب بين الدول عند مخالفة خطيرة لاحكام الهدنة من جانب أحد المتحاربين أن ينقضها العدو ، بل إن له في حالة الاستعجال أن يمدد القتال فوراً .
(٤) انظر شرح السير الكبير - ٤ ص ٨ . المدونة - ٣ ص ٣ . مغني المحتاج - ٤ ص ٢٢٣ . الاحكام السلطانية الماوردي - ص ٢٥ . كشاف القناع - ٣ ص ٣٦ . الاقناع - ق ٩٥ . الشرح الرضوي - ص ٣٠٧ .

وأمثلة ذلك من السيرة أن الرسول عليه الصلاة والسلام حاصر بني قريظة بعد تقضيهم العهد ، وقال حينما انصرف من وقعة الأحزاب : « لا يصلين أحد الظهر — وفي رواية مصر — إلا في بني قريظة »^(١) ولم ينذر الرسول قريشاً يوم فتح مكة لبديهم بالعدو والخيانة ، ولذلك سأل الله أن يعمي عليهم حتى ييقتهم . وأغار المسلمون على أهل خيبر وأبني^(٢) وبني المصطلق ، بدون سابق إنذار لوجود حالة الحرب معهم^(٣) ، وروى الجماعة إلا النسائي عن الصعب بن جثامة^(٤) أن رسول الله ﷺ سئل عن أهل الدار من المشركين يبيتون ، فيصاب من نسايتهم وذرائعهم ، ثم قال : هم منهم^(٥) .

٢ — إعلان الحرب والنذر : إذا كان العدو مقيماً في بلاد المسلمين بعد فنقضه دون تجسس ولا قتل أو فساد في الأرض فلا يجوز قتاله ، وإنما ينبذ إليه ، ويبلغ المأمن ، تحرزاً من العدو والخيانة ؛ لأن قاعدة المسلمين « وفاء بعهد من غير غدر خير من غدر بغدر »^(٦) .

وإبلاغ المأمن يشبه ما يسمى اليوم بإبادة الأجانب : وهو تكليف

(١) شرح مسلم — ١٢ ص ٩٧ .

(٢) : أبني : بالضم ثم السكون وفتح النون والقصر بوزن حبل : موضع بالشام من جهة البلقاء ، وفي كتاب مصر : أبني قرية بمؤنة (راجع معجم البلدان لياقوت الحموي — ١ ص ٩٩)
(٣) سنن أبي داود — ٣ ص ٥٣ ، ٥٨ ، سنن ابن ماجه — ٢ ص ٢٠٩ ، سنن البيهقي — ٩ ص ١٠٧ .

(٤) هو الصعب بن جثامة بن قيس الليثي . صحابي من شجعانهم شهد الوقائع في مصر النبوة ، وفي الحديث يوم حنين : « لولا الصعب بن جثامة لفضحت الحيل » مات نحو عام ٥٢٥ هـ في خلافة عثمان .

(٥) الروضة الندية : ٢ ص ٣٤٠ ، جامع الترمذي : ٢ ص ٣٧٧ ، المعني شرح البخاري :

١٤ ص ٢٦٠ .

(٦) معنى المحتاج — ٤ ص ٣٦٢ .

الشخص بمفادرة الإقليم أو إخراجـه منه بغير رضاه^(١). ويقتصر تطبيق إبلاغ المأمن بين الدول الحديثة بشكل كريم على حالة إبعاد السفراء والممثلين الدبلوماسيين وتسهيل سفرهم عند قيام الحرب . والمأمن : كل مكان يأمن فيه الشخص على نفسه وماله ، وهو عند الشافعية والحنابلة : أقرب بلاد الحرب من دار الإسلام ، ولا يلزم الإلحاق بمسكن الشخص في بلده إلا أن يكون بين بلاده ومسكنه بلد للمسلمين أو المعاهدين يحتاج للمرور عليه ، فإذا كان له مأمنان يعتبر مسكنه منها ، فإن مسكنها تخير ولي الأمر فيها^(٢) .

ونقل الطبري عن الأوزاعي أن المأمن معقل العدو ، فلو اعتبر المأمن هو الوطن في العرف الحديث لم يبعد كما قال ابن كثير^(٣) .

والواقع أن الفقهاء نظروا إلى دار الحرب كجموع متحزب على المسلمين فلم يبلغ الشخص مأمنه هو إبلاغه دار الحرب التي يجد فيها الحماية . فإذا كان بعض بلاد الحرب عدواً لبعض بلوغ الشخص المكان الذي يجد فيه الأمان .

٣ - إبلاغ الدعوة الإسلامية أو الانذار بالحرب : إبلاغ الدعوة الإسلامية وتخيير العدو بين الإسلام أو العهد أو القتال كما هو معروف في الفتوحات الإسلامية^(٤) شبيه بما يعرف في أوائل العصر الحالي بالانذار

(١) أبو هيف ، المرجع السابق ، طبعة ١٩٥٩ : ص ٢٨٠ ، أحمد مسلم في القانون الدولي الخاص : ص ٣٦٩ ، رسالة إبعاد الأجانب للدكتور جابر جاد : ص ٢٦ وما بعدها ، القانون الدولي العام ، جنيّة : ص ١٥٨ وما بعدها .

(٢) شرح الحاوي - ٤ ق ٣٠ ، ٣٥ ، نهاية المحتاج - ٧ ص ٢٣٦ ، تحفة المحتاج - ٨ ص ٩٩ ، كشف القناع - ٣ ص ٨٧ .

(٣) اختلاف الفقهاء للطبري ، تحقيق شخت : ص ٣٥ ، تفسير ابن كثير : ٤ ص ١١٩

(٤) انظر على سبيل المثال فتوح مصر : ص ٦٠ .

النهائي ، وهو إخطار ترسله الدولة إلى دولة أخرى تضمنه طلباتها النهائية في صيغة قاطمة ، وتحدد فيه مدة معينة ، يترقب على فواتها وعدم إجابة المطالب اعتبار الحرب قائمة بين الطرفين . وسمي بذلك لأنه يتضمن الإيذان بالقتال إذا لم تستجب مطالب معينة ، ويكون الانذار إما كتابة أو شفاهة^(١) . ومطالب الانذار في الاسلام : إما اعتناق الدعوة أو عقد معاهدة تقضي بالتزام مالي كضمان حسي للتنفيذ وأمن للجانب ، أو الاحتكام الى القتال بعد أن يتضح سوء نية العدو وتربصه الدوائر بالمسلمين .

وقد اختلف الفقهاء في حكم إبلاغ الدعوة على ثلاثة آراء :

الأول : يجب قبل القتال تقديم الدعوة الإسلامية مطلقاً سواء بلغت العدو أم لا ، وبه قال مالك والهادوية والزيديّة^(٢) . لقوله تعالى : « ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون »^(٣) .

الثاني : لا يجب ذلك مطلقاً وهو رأي قوم^(٤) .

الثالث : تجب الدعوة لمن لم يلغهم الاسلام ، فإن انتشر الاسلام ، وظهر كل الظهور وعرف الناس لماذا يدعون ، وعلى ماذا يقاتلون ، فالدعوة مستحبة تأكيداً للاعلام والانذار وليست بواجبة ، وهو رأي

(١) القانون الدولي ، جنيّة : ص ٦٢٧ ، أبو حيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٥٥ ، مبادئ القانون الدولي العام للدكتور حافظ فام طبعة ١٩٦١ : ص ٦٣١ .

(٢) الدعوة : ص ٣ - ٢ ، المصنفات المبهدة - ١ ص ٢٦٦ . الحرشي ، الطبعة الثانية ٣ ص ١٣٠ ، قرن حاشية المدوي : ٢ ص ٣ ، البحر الزخار : ٥ ص ٣٩٥ ، الروض النضير ٤ ص ٢٩٧ ، الروضة الندية : ٢ ص ٣٣٨ ، المحلى : ٧ ص ٢٩٨ .

(٣) الفتح : ١٦

(٤) الروضة الندية - ٢ ص ٣٣٨ .

جمهور العلماء والشبهة الإمامية والاباضية^(١) ، قال ابن المنذر : وهو قول جمهور أهل العلم ، وقد تظاهرت الأحاديث الصحيحة على مناه وبه يجمع بين ما ظاهره الاختلاف من الأحاديث^(٢) .

هذه الأحاديث هي :

١ - روى أحمد والبيهقي وأبو يعلى والطبراني والحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : ما قاتل رسول الله ﷺ قوماً قط إلا دعاهم^(٣) .

٢ - وروى الجماعة إلا البخاري عن سليمان بن بريدة عن أبيه^(٤) قال : كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ... ثم قال : وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال ، فأبتن ما أبجوك فأقبل منهم وكف عنهم : ادعهم إلى الإسلام ، فإن أبجوك فأقبل منهم وكف عنهم ... فإن لم أبوا فسلمهم الجزية ، فإن أبجوك فأقبل منهم وكف عنهم ، وإن أبوا فاستمن بالله عليهم وقتلهم ... الحديث^(٥) .

(١) شرح البرالكير : ١ ص ٥٧ - ٥٨ ، المبسوط : ١٠ ص ٦ ، ٣٠ ، الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٢ ، المحيط : ٢ في ٢٠١ ، الحاوي القدسي : ١١٨ ب ، مجمع الأنهر : ١ ص ٤٩٦ ، الأم - ٤ ص ١٥٧ ، مفتي المحتاج - ٤ ص ٢٢١ ، المنى - ٨ ص ٣٦١ ، الانتاع - ٩٤ ب . كشاف القناع - ٣ ص ٣١ . الفرح الرضوي - ٣٠٥ . المختصر الخاف في فقه الإمامية - ١١١ . الروضة البية - ١ ص ٢١٨ . شرح النيل : ١٠ ص ٤١٧ . أحكام أهل التمة - ٥٥ .

(٢) نيل الاوطار - ٧ ص ٢٣١ .

(٣) المرجع السابق - ٧ ص ٢٣٠ . سنن البيهقي - ٩ ص ١٠٧ . مجمع الزوائد - ٥ ص ٣٠٤ .

(٤) هو بريدة بن الحبيب بن عبد الله بن الحارث الاسلمي : من أكابر الصحابة . أسلم قبل بدر ولم يشهد ما ، روى البخاري ومسلم ١٦٧ حديثاً ، توفي عام (٦٣ هـ) . وقد روى عنه ابنه سليمان . قال وكيع : يقولون : إن سليمان بن بريدة كان أصحابها حديثاً وأوثقها .

(٥) القسطلاني : ٦ ص ٣٥٤ ، شرح مسلم : ١٢ ص ٣٧ ، جامع الترمذي : ٢ ص ٤٠١ .

٣ - حديث علي بن أبي طالب . قال يوم خيبر : يا رسول الله تقاتلهم حتى يكونوا مثلنا (أي مسلمين) ؟ فقال : على رسلك حتى تنزل بساحتهم ، ثم ادعهم إلى الاسلام ، فوالله لأن يهدي بك رجلاً واحداً خير لك من حمر النعم^(١) .

٤ - أوصى الرسول ﷺ معاذ بن جبل وصحبه حينما أرسلهم لفتح اليمن ، فقال : د لا تقاتلوم حتى تدعوم ، فإن أبوا فلا تقاتلوم حتى يبدءوكم ، فإن بدءوكم فلا تقاتلوم حتى يقتلوا منكم قتيلاً ، ثم أروم ذلك ، وقولوا لهم : د هل إلى خير من هذا السبيل ، فلأن يهدي الله على يدك رجلاً واحداً خير مما طلعت عليه الشمس وغربت .

٥ - عن ابن عوف أن الرسول ﷺ أغار على بني المصطلق وهم غارون (أي غافلون) ، وأنعامهم تسقى على الماء ، فقتل مقاتلتهم وسبى سبيهم^(٢) .

٦ - عن أسامة بن زيد أن رسول الله ﷺ كان عهد إليه فقال : أفر على أبي صباحاً وحرّق^(٣) . والفتنة لا تكون مع دعوة . (أبي : كجلى موضع بفلسطين بين عسقلان والرملة) وقد تقدم شرحها قريباً .

فالأحاديث الأربعة الأولى تعتبر الدعوة إلى الاسلام شرطاً في جواز القتال ، والحديثان الباقيان يجيزان الإغارة على العدو ، بدون دعوة لأنه سبق له بلوغ الدعوة . وقد سلك العلماء في دفع هذا التعارض مسلكين :

(١) فتح الباري : ٦ ص ١٠٩ ، المعني على البخاري : ١٤ ص ٢٥٨ ، القسطلاني ٥ ص ١١٠ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢٣٣ .

(٢) شرح مسلم : ٧ ص ٢٣٢ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٠٧ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢٣٢ .

(٣) سنن أبي داود : ١ ص ٣٥٢ ، سنن ابن ماجه : ٢٠٩ .

الأول : القول بنسخ بعض الأحاديث لبعض أو تخصيص الفعل بزمان النبوة . وهذا مسلك أرباب الرأي الأول والثاني .

الثاني : التوفيق والجمع بين الأحاديث . وهذا مسلك الجمهور الذين يقولون بأنه لا يصار إلى القول بالنسخ إلا إذا تعذر الجمع بين الأدلة ، وأما ادعاء التخصيص فلا دليل عليه^(١) . فمن لم تبلغه الدعوة يجب دعاؤه فإذا بلغته استجب ذلك . واكتفاء الجمهور باستجباب الدعوة حال بلوغها للناس راجع في تقديرنا إلى افتراضهم حالة اليأس من قبول الإسلام والإصرار على الكفر . وحتى لا يأخذ الإسلام مخالفه على غرة استجبوا تجديد الدعوة وتكرارها في تلك الحالة .

وأما ما حكى الإمام المهدي^(٢) وابن رشد والكمال بن الهمام^(٣) من حصول الإجماع على أن شرط الحرب بلوغ الدعوة وإلا لم يحز القتال ، لقول الله عز وجل : « وما كنا ممذيين حتى نبعث رسولا »^(٤) : فإننا زده بما عرفناه من رأي الجمهور هذا ورأي قوم في عدم وجوب الدعوة مطلقاً^(٥) ، إلا أن يكون ادعاء الإجماع على أن الدعوة عموماً شرط في القتال فهذا مسلم به ؛ ولكنه ليس من محل بحثنا الذي فيه الخلاف ، وهذا هو ما صرح به ابن رشد^(٦) .

(١) بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٤ ، سبل السلام : ٤ ص ٤٥ ، حاشية البناني : ٢ ص ٢٣ .

(٢) هو صلاح بن علي بن محمد الحسني : من أئمة الزيدية باليمن ، وأحد علمائهم ، دعا إلى نفسه بصنعاء بعد وفاة النصور (علي بن محمد) سنة ٨٤٠ هـ ، وبوبس ولقب بالمهدي ، له تأليف ، توفي سنة (٨٤٩ هـ) .

(٣) نيل الاوطار : ٧ ص ٢٣١ . بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٣ ، فتح القدير : ٤ ص ٢٨٥ .

(٤) الاسراء : ١٥ .

(٥) راجع نيل الاوطار : ٧ ص ٢٣١ .

(٦) راجع بداية المجتهد طبعة صبيح : ١ ص ٣٠٨ .

ونحن نرى أن الآثار التي أوردناها في هذا الموضوع تعارض فيها قول الرسول ﷺ وفعله ، وإذا تعارض القول والفعل يقدم القول كما قرر الأصوليون (٣) .

وجاز أن يكون فعله ﷺ في خير وأبني وبني المصطلق راجعاً إلى ما تقتضيه ظروف القتال من المسارعة إلى خوض المعركة ، إذا كان العدو جاداً في تحصين قلاعه وإحكام خططه الحربية .

وبذلك ننتهي إلى أن الرأي الواجب الاتباع هو تقديم الدعوة إلى الإسلام قبل أية معركة ، حتى يئذ المسلمون في منيهم ، ويقطع الشك باليقين في إصرار العدو على موقفه . وهذا ما كان في مختلف غزوات الرسول ﷺ وسيرة خلفائه من بعده ، فلم يقاتل المسلمون عدوم - رغم استفاضة شأن الإسلام شرقاً وغرباً على حد تعبير الفقهاء - في يوم من الأيام إلا بعد تبليغ دعوتهم إما على لسان رسول أو بكتاب يوجه إلى قادة جيوش الأعداء .

من أمثلة ذلك ما قاله أبو بكر الصديق رضي الله عنه لمكرمة حين وجهه إلى 'عمان : د يا مكرمة سر على بركة الله ، ولا تنزل على مستأمن

(٣) خلاصة القامدة : أنه إذا تعارض قول الرسول وفعله فله ثلاثة أحوال : أحدها - أن يكون القول متقدماً ، والثاني - عكسه ، والثالث - أن يجهل الحال . وفي الحالة الأولى : إذا قام الدليل على أنه يجب علينا اتباع الرسول في فعله فإن الفعل المتأخر يكون ناسخاً للقول المتقدم عليه المخالف له . وفي الحالة الثانية : يكون القول المتأخر ناسخاً للفعل في حق الأمة إذا لم يدل الدليل على التكرار . وفي الحالة الثالثة : : إن أمكن الجمع بين القول والفعل بالتخصيص أو غيره فلا كلام . وإن لم يمكن الجمع فيه ثلاثة مذاهب : أحدها وهو المختار أنه يقدم القول لكونه مستقلاً بالدلالة ، موضوعاً لها ، بخلاف الفعل فإنه لم يوضع للدلالة ، وإن دل قائماً يدل بواسطة القول .

(راجع إرشاد الفحول للشوكاني : ص ٢٤٧ ، نهاية السؤل شرح مناهج الأصول ، المطبعة السلفية : ص ٦٤٩ - ٦٥٩ ، أصول الفقه للخضري : ص ٢٥٥) .

ولا تؤمنن على حق مسلم ، وأهدر الكفر بعضه يعض ، وقدم النذر بين يديك (١).

وقال الطبري : « أجمت الحجة أن رسول الله ﷺ لم يقاتل أعداءه من أهل الشرك إلا بعد إظهاره الدعوة وإقامة الحجة ، وأنه ﷺ كان يأمر أمراء السرايا بدعوة من لم تبلغه الدعوة » (٢) . فبالرغم من أن قريشاً أول من عرف الدعوة الإسلامية فقد بث الرسول عليه السلام يوم فتح مكة إلى قريش أبا سفيان ، وبديل بن ورقاء (٣) ، وحكيم ابن حزام (٤) ، بدعوتهم إلى الإسلام (٥) .

ولا بد قبل الشروع في القتال بعد الإنذار من مضي ثلاثة أيام تكرر فيها الدعوة ، ولا يجوز بسده الحرب إلا في اليوم الرابع مالم يماجلوا بالقتال ، أو يكون الجيش قليلاً وإلا قوتلوا . نص على ذلك الحنفية والمالكية (٦) .

وأما الشافعية فقد قالوا : للامام الخيار بحسب المصلحة من تكرار الإنذار وعدمه . والرأي الأول يؤيده ما كتب عمر بن الخطاب إلى سعد

(١) الكامل لابن الأثير : ٥ ص ٢٢ ، حيون الأخبار لابن قتيبة : ١ ص ١٠٩ ، الأموال : ٢٥ ، ٣٤ ، الفروع الدولي للأرمنازي : ص ٧٦ .

(٢) اختلاف الفقهاء ، تحقيق شخت : ص ٢ .

(٣) هو بديل بن ورقاء بن عمر الخزاعي ، صحابي ، أسلم قبل الفتح و قيل يوم الفتح ، وكان عمره (٩٧ عاماً) وقال له الرسول حينئذ : زادك الله جالا وسواداً .

(٤) هو حكيم بن حزام بن خويلد ، صحابي قريشي ، وهو ابن أخي خديجة أم المؤمنين أسلم يوم الفتح وفي الحديث « ... ومن دخل دار حكيم بن حزام فهو آمن » توفي عام ٥٥ هـ .

(٥) راجع تاريخ الطبري : ٣ ص ١١٧ .

(٦) راجع فراح متن خليل : « منح الجليل : ١ ص ٧١٣ ، المواقيت : ٣ ص ٣٥٠ ،

حاشية السنوني : ٢ ص ١٧٦ ، مختصر ابن الحاجب : ق ٤٥ ب ، الحراج : ص ١٩١ ، الأوال : ص ١٣٦ .

ابن أبي وقاص فيما رواه أبو عبيد : « إني قد كنت كتبت إليك أن تدعو الناس إلى الإسلام ثلاثه أيام ، فمن استجاب لك قبل القتال فهو رجل من المسلمين ، له ما للمسلمين ولهم سهم في الإسلام ... » (١)

وقد دعا سلمان أهل فارس إلى الإسلام أو الجزية أو القتال . فقالوا : أما الاسلام فلا نسلم ، وأما الجزية فلا نمطيها . وأما القتال فلإنا نقاتلكم ، فدعنا كذلك ثلاثاً فأبوا عليه ، فقال للناس : « انهدوا إليهم » : أي انهضوا وزنأ ومعنى (٢) .

مقارنة :

للحرب أيضاً بين الدول الحديثة كما في الاسلام طرق ثلاث إبدئها (٣) . فهي إما أن تبدأ بإعلان وهذا مانعت عليه قرارات مؤتمر لاهاي سنة ١٩٠٧ في الاتفاقية الثالثة الخاصة ببدء الأعمال الحربية .

وإما أن تبدأ الحرب ببلاغ أو إنذار نهائي وقد أشارت إليه اتفاقية لاهاي سنة ١٩٠٧ المذكورة . ويشترط مرور مدة معينة في هذا الإنذار ، أما في إعلان الحرب فليس ذلك لازماً . والواقع أن هذه الميزة للإنذار سورية ؛ إذ يصح أن يجيء الإنذار مفاجئاً للدولة المندرة بحيث يحدد أجل هو من القصر بحيث لا يمكن أن يضيع أثر المفاجأة ، وقد حدد لذلك فعلاً مدة ٣ ساعات في إنذار بعض الدول كإنذار إيطاليا إلى اليونان في الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤١ ، بل وليس هناك ما يمنع قانوناً أن تقاچىء دولة غريمها بالأعمال الحربية عقب الاعلان مباشرة ،

(١) منتخب كتر المال من مسند أحمد : ٢ ص ٣١٩ ، الخراج لابن آدم : ص ٤٨ .

(٢) الخراج لأبي يوسف : ص ١٩١ .

(٣) راجع في ذلك قانون الحرب والحياد ، جنينة : ص ٩٤ - ١٠٥ ، أبو حيف ، طبعة

١٩٥٩ ص ٦٥٥ وما بعدها ، حافظ قانم : ص ٥٩٤ .

ولو بدقيقة واحدة كما فعلت ألمانيا في الحرب العالمية الثانية مع جميع الدول التي هاجمتها ، وكذلك فعلت اليابان بالأسطول الأمريكي في المحيط الهادي^(١) .
فإن هذا مما قرره الاسلام من ضرورة مضي ثلاثة أيام على الانذار ؛ لأنها عدالة القرآن ورحمة السماء بجميع العباد .

أما ما يتطلبه القانون الدولي من أن يكون الإنذار كتابياً^(٢) ، والإسلام يحيز أن يكون شفهاً أيضاً ، فهذا أمر تابع لتطور العرف الدولي في العلاقات الخارجية ، ولما تقتضيه طبيعة الدعوة الإسلامية ، حتى يتمكن غير المسلم من نقاش المسلمين في حقيقة رسالتهم ، وممع ذلك فقد كانت دعوة ملوك العالم إلى الإسلام عن طريق المكاتبات الرسمية بصيغة واضحة محددة .

ولا نجد في القانون الدولي جزاء مقررأ على ترك الإنذار أو الإخطار السابق بإعلان الحرب . وكل ما هنالك أن تعتبر الدولة مخالفة للقانون^(٣) . وهذا عائد إلى ما يمانيه القانون الدولي من ضعف في تطبيق أحكامه وعدم وجود سلطة عليا تحمي قواعده ومبادئه .

أما في الإسلام : فإن منبع احترام أحكامه صادر من هيمنة العقيدة الإسلامية على النفوس ، فتذهب المخالفة بدافع ذاتي دون حاجة لرقابة

(١) أبو هيف ، المرجع السابق : ص ٦٥٦ .

يلاحظ أن إعلان الحرب أو الانذار النهائي أي الإخطار المفروض بعدم الاستجابة لطلبات معينة أصبح كل منها لا محل له الآن في الحروب الحديثة ؛ لأن هذه الحروب تعتمد في إحراز النصر على عامل المفاجأة والمباغتة بالحرب ، بل قد تتظاهر دولة بالرغبة في السلام وتظهر عدم اهتمامها في التزام القائم ، ثم تفاجيء الدولة التي تنوي حربها ، واختيار وسيلة المفاجأة سببه تطور استخدام الأسلحة الحرية التي تعتمد على الطاقة الذرية الهائلة . أما في الماضي فقد كانت صعوبة المواصلات والأسلحة البسيطة تتفق مع مبدأ إعلان الحرب .

(٢) القانون الدولي العام ، جنينة : ص ٦٢٧ .

(٣) مبادئ القانون الدولي ، حافظ غام - ص ٥٩٥ .

أحد (١) . ولهذا قرر الفقهاء إثم تاركي الانذار إلا أنه لا ضمان على ما أتلّف أو دية ما أهدر عند الحنفية والمالكية والحنابلة (٢) . وأما الإمام الشافعي : فقد أوجب الضمان أو الدية إن أتلّف شيء بدون حق ، أو قتل مسلم أحداً من غير المسلمين الذين لم تبلغهم دعوة الإسلام (٣) . قال الماوردي : « ومن لم تبلغهم دعوة الإسلام يحرم علينا الإقدام على قتالهم غرة وبياتاً بالقتل والتحريق ، ويحرم أن نبداً بالقتال قبل إظهار دعوة الإسلام لهم وإعلامهم من معجزات النبوة وإظهار الحجة بما يقودهم إلى الإجابة . . . فإن بدأ بقتالهم قبل دعائهم إلى الإسلام وإنذارهم بالحجة وقتلهم غرة وبياتاً ضمن ديّات نفوسهم ، وكانت على الأصح من مذهب الشافعي كديات المسلمين » .

وتبدأ الحرب في العرف الدولي أيضاً بمباشرة أعمال القتال ، وبأخذ غالبية الشراح بأن الحرب توجد قانوناً ولو لم تكن (٤) . وقد قامت فلاح حروب كثيرة بدون إعلان قبل اتفاقية لاهاي سنة ١٩٠٧ ، وكذلك بعد الاتفاقية التي أكدت ضرورة الاخطار دون أن تجعل حائلاً جدياً دون كسب المركة بالمعجوم المفاجيء ، وتعتبر الحرب قائمة ما دامت ارتكبت الأعمال بنية إشعال الحرب (٥) . وقد عرفنا لهذا الطريق من طرق بدء الحرب شيئاً في الإسلام حيث وقعت بعض المصارك مباغنة لنقض غير المسلمين لمسلم ، أو لظهور أمارات تدل على توافر نية العدوان عندم .

(١) راجع للدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور - ص ٣٦ .

(٢) للبسوط - ١٠ ص ٣٠ ، فتح القدير - ٤ ص ٢٨٥ ، حاشية الدسوقي - ٢ ص ١٧٧

الغني - ٨ ص ٣٦٢ .

(٣) الأم : ٤ ص ١٥٧ ، الميزان للشعراني : ٢ ص ١٧٦ .

(٤) راجع رسالة الدكتور نجيب « جرائم الحرب واللقاب عليها » : ص ١٥٨ .

(٥) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور جنيّة - ص ١٠٥ . الدكتور حافظ فاتم -

ص ٥٩٥ ، الدكتور أبو حيف طبعة ١٩٥٩ - ص ٦٥٦ .

أزمة قاعدة إعلان الحرب في العصر الحديث :

قاعدة إعلان الحرب حكم قانوني متفق عليه منذ القديم في أيام اليونان ^(١) وقد كانت تلك القاعدة موضع احترام الدول في الحرب العالمية الأولى ، ولكن لم تقرها النظريات الأنجلوسكسونية بحجة عدم فائدتها من جهة ، وحيلولتها دون كسب فرصة قد تكون ثمينة من جهة ثانية ^(٢) . ومن ناحية الواقع لم تحترم هذه القاعدة في كثير من الأحوال في الفترة التي تقع فيما بين الحربين العالميتين ^(٣) ، مما جعلها تضعف وتضمحل ، حتى لكانها في الوقت الحاضر لا وجود لها كقاعدة منظمة لملاقة من علاقات الحرب ^(٤) فإذا ما قدر لقيام حرب عالمية جديدة ، فانه وإن كان من الممكن نظرياً المحافظة على مبدأ إعلان الحرب إلا أن نجاح هذه الحرب يتوقف الى حد كبير على عامل المفاجأة والخديعة ، مما يجعل القادة عند التفكير بإطلاق الذرة من عقلمها لا يقيمون وزناً لأية قواعد قانونية أو إنسانية ^(٥) . ويصبح الاعلان عملاً إضافياً ليس له غرض سوى تنبيه السكان في الدولة بالنتائج القانونية التي تؤدي إليها مثل هذه الحرب ^(٦) .

وحيث إن هذه القاعدة أضحت في أزمة ، فلا غرابة أن يفاجيء الاسلام قوماً وقفوا أمام دعوته ، أو اقتطعوا جزءاً من بلاده بالعدو والخيانة أو نقضوا العهد والميثاق .

-
- (١) راجع القانون الدولي العام في وقت السلم للاستاذ الدكتور حامد سلطان : ص ٣٥ .
 - (٢) الحقوق الدولية العامة للدكتور فؤاد شباط : ص ٥٦٩ .
 - (٣) مبادئ القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم : ص ٥٩٤ .
 - (٤) قانون الحرب للدكتور جينة - ص ١٠١ .
 - (٥) أبو هيف ، المرجع السابق طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٥٦ ، العلاقات السياسية الدولية ، المصري : ص ٥٣ .
 - (٦) راجع رسالة الدكتور خيس في الصفحة السابقة .

الباب الأول

الآثار المترتبة على قيام الحرب

إذا قامت الحرب نجت عنها عدة آثار تشمل أغلب نواحي الحياة ، لأن الحرب تغير — لاسيما اليوم — معالم الكون ، وتثير الرعب والخوف في النفوس ، وتبدل الأمن والطمأنينة بالقلق والاضطراب بما يقترب بها من تخريب الحضارة والعمران ، وتدمير المدن وإبادة السكان .

فبعد أن يكون السلم سائداً في ربوع البلاد لكل من المتحاربين تصبح الحرب هي الحكم الفصل في مقسدرات الأمم والشعوب ، وتقرر مصير علاقاتهم مع بعضهم .

وآثار الحرب : منها ما هو عام يتناول علاقة المتحاربين فيما بينهم أو بين غيرهم .

ومنها ما هو خاص يتناول الأفراد والأموال .

والفقهاء المسلمون لم يفرقوا بين الآثار العامة والآثار الخاصة في كل الأحوال ؛ لأنه كان المألوف أن الحرب هي كفاح بين شعبي الدولتين المتحاربتين ، دون أن يكون هناك تمييز بين ما يتعلق بالحكومات وما يختص بالأفراد ، ولا سيما بالنسبة للأشخاص والأموال . وبناء على ذلك فقد تأثرت أحكام الحرب التي قررها فقهاؤنا في هذه الناحية بالوضع

السائد بين الأمم ، مما جعل تلك الأحكام مبنية في الغالب على شريعة المعاملة بالمثل .

أما بعد استخدام الجيوش النظامية المدربة ، وإصدار الأوامر المشددة لهم بعدم التعرض للأفراد وأملاكهم ، فقد عدلت قاعدة أن الحرب كفاح بين شعبي الدولتين ، تحت تأثير الرأي القائل بإلقاء عبء الحرب على الحكومات لا على الأفراد^(١) . وحيث أن لنا نرى أنه يجوز الأخذ في مجال الفقه الإسلامي بالفرقة الحديثة بين آثار الحرب بالنسبة للحكومات والأفراد ، بناء على أن الملة المقررة في فقها لاستباحة دماء الحريين وأموالهم هي القتال والمহারبة .

أما من الناحية الشكلية في تنظيم دراستنا لآثار الحرب ، فلن نتقيد بتقسيم تلك الآثار إلى عامة وخاصة ، كما سلك بعض رجال القانون ؛ إذ أن ذلك التقسيم لم يلتزمه المؤلفون الآخرون ، ولأن الكلام في الفقه الإسلامي لا يختلف أحياناً بالنسبة للأثر العام أو الخاص . فضرورة المحافظة على وحدة الموضوع ، وذكر الأدلة ومناقشتها مع بعضها تملي علينا عدم مسaire النهج الذي يأخذ بالتقسيم السابق . فمثلاً أثر الحرب في أموال العدو يشمل العام منها والخاص ، وأثر الحرب في العلاقات السلمية بين المتحاربين عن طريق الأمان منه ماله أثر عام ومنه ماله أثر خاص ، كما سيتبين ذلك أثناء دراستنا التالية :

وهكذا يكون الكلام في الباب الأول على هذا النحو :

الفصل الأول — انقسام الدنيا إلى دارين أو ثلاث . وفيه مبحثان .

الفصل الثاني — في أثر الحرب في العلاقات السلمية بين المسلمين وغيرهم .

(١) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور محمود سامي جنية : ص ٢٨٦ .

الفصل الثالث - في أثر الحرب في العلاقات السياسية الدولية .
وفيه مبحثان :

المبحث الأول - أثر الحرب في العلاقات الدبلوماسية .
المبحث الثاني - أثر الحرب في المعاهدات .

الفصل الرابع - الأسرى والجرحى والمرضى والقنلى.
وينبغ على هذه الفصول أنها آثار عامة للحرب ما عدا الثاني منها فهو
إما عام أو خاص .

الفصل الخامس - أثر الحرب في الأشخاص والأموال . وفيه مباحث ثلاثة:
المبحث الأول - أثر الحرب في الأشخاص .
المبحث الثاني - أثر الحرب في العلاقات الاقتصادية .
المبحث الثالث - أثر الحرب في أموال العدو .
والغالب على هذا الفصل الأخير أنه من آثار الحرب الخاصة غير أن
المبحث الثالث يشترك فيه الأثران العام والخاص .

الفصل الأول

انقسام الدنيا إلى دارين أو ثلاث

سنطلي فكرة في هذا الفصل عن صورة العلاقات الدولية في ظل الإسلام ؛ لأن مقر هذه العلاقات هو المجال الطبيعي لظهور آثار الحرب على مسرحه ، وسوف نبحث ذلك في مبحثين :

المبحث الأول — أثر الحرب في تقسيم الدنيا إلى دارين ، ونقاش الفقهاء في العلاقات الدولية في الإسلام.

المبحث الثاني — هل للحرب أثر في إيجاد حالة حياد في الإسلام ؟

المبحث الأول

أثر الحرب في تقسيم الدنيا إلى دارين أو ثلاث

وطبيعة العلاقات الدولية في الاسلام

يترتب على قيام الحرب - في القانون الدولي - بين دولتين أو أكثر انقسام المائدة الدولية ^(١) إلى فريقين : فريق المحاربين : ويشمل الدول المشتبكة في الحرب . وفريق غير المحاربين ، ومن اتخذ صفة الحياد : ويشمل باقي الدول الأعضاء في المائدة الدولية ^(٢).

فهل نجد هذا الأثر في الاسلام ؟ وما هي نظرة الاسلام إلى المائدة الدولية في الوقت الحاضر ؟ وهل التقسيم الذي ذكرناه تقسيم دائم أم هو مجرد أثر من آثار الحرب ؟

نرى جمهور فقهاء المسلمين يقسمون الدنيا إلى دارين : دار اسلام ودار حرب ، ويعتبرون للحرب أثراً في هذا التقسيم ، حيث يتغير وصف الدار تباً لحالة الفتح من انتصار أو هزيمة بين المسلمين وغيرهم ، وقد رتب الفقهاء

(١) المائدة الدولية : ظهرت بانterior النظام الانطامي وتحطم السلطة البابوية . وقد تحدت فكرة المائدة الدولية ووضعت منذ مؤتمر وستاليا سنة ١٦٤٨ وهي تقوم على أساس وجود الجماعة الدولية التي تتألف من الدول المستقلة ذات السيادة التي تستطيع الدخول في علاقات دولية، والدول متساوية في الحقوق وتطبق مبدأ التوازن الدولي للمحافظة على السلم (راجع القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ١٣ - ١٤ . مبادئ القانون الدولي العام طبعة ١٩٦١ للدكتور حافظ فام : ص ٤٦ - ٤٧) .

(٢) القانون الدولي العام للدكتور علي صادق أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٥٧ .

على هذا التقسيم اختلافاً في أحكام الشريعة بسبب الحرب الدائرة بين المسلمين وأعدائهم ، وسوف نعرض ذلك بالتفصيل .

أما نظرة الاسلام إلى ما عرف حديثاً من نظام العائلة الدولية ، فإن المتبادر لأول وهلة من تقسيم الدنيا إلى دارين أن الاسلام لا يعترف بانقسام العالم إلى دول متعددة ذات سيادة ، وقانون مختلف (١) . وهذا صحيح في الظاهر فقط باعتبار أن الاسلام لا يهتم بما بين الدول الاخرى من اختلاف في نظم الحكم والشرائع ، فهي بالنسبة للاسلام شيء واحد يخالف لشريعة الإله . غير أنه من المسلم به أن الاسلام يقر بوجود دول مختلفة في هذا العالم من الناحية الواقعية.

فالقرآن الكريم يحرم تقض اليهود ويلزم الوفاء بها دون اغترار بكثرة الأمم الاخرى وثروتها وقوتها ، قال الله تعالى : « ولا تكونوا كآلتي نقصت غزوها من بعد قوة أنكاثاً تتخذون أيمانكم دخلاً بينكم أن تكون أمة هي أربى من أمة ، إنما يلوكم الله به ، وليبين لكم يوم القيامة ما كنتم فيه تختلفون » (٢) ، فقوله تعالى : « أن تكون أمة هي أربى من أمة » (أي أكثر مالاً ورجالاً وصولاً مما يحطها أعز مكانة) دليل على إقرار وجود دول أخرى لغير المسلمين ، وأن لها سيادتها وكيانها ونظامها المختلفة بحسب طبائع الأمور ، ذلك أن الاسلام يأبى التعصب الممقوت نحو الأديان الاخرى ، ولا ينظم علاقاته مع بقية الأمم على أساس الحرب كما عرفنا ، وفرق بين النزعة العالمية للدعوة الاسلامية وبين الاعتراف بالواقع . وبهذا يرد على الاستاذ مجيد خدوري الذي يقول : إن قواعد القانون الدولي في الاسلام لا تقوم على أساس الرضا المتبادل بين أعضاء الجماعة

(١) راجع القانون الدولي العام : ص ٤٢ ، والمجتمعات الدولية الاقليمية : ص ٢٤
لأستاذنا الدكتور حافظ غانم ، وراجع القانون الدولي الخاص للدكتور أحمد مسلم : ص ٥٦ .

(٢) النحل : ٩٢

الدولية ، ولكن على أساس تفسير المسلمين وفهمهم لمصالحهم السياسية والخلقية والدينية^(١).

ولكن المعروف أن الاسلام يقصد نشر الشريعة في كافة أنحاء الدنيا ، ويتلزم الدين مع قيام الدولة في دار الاسلام . هذه الدولة تقوم على العقيدة وليس ذلك تمصباً ولا تطرفاً منها ، وإنما كان ذلك هو الضمان الوحيد لقيامها على كمالها . فالمقيدة من حرية الفكر ، والحكم مسلط على الحرية قبضاً وبسطاً^(٢) . ونظراً لأنه لم يتحقق للاسلام بلوغ غايته في شمول نظامه ، وكانت الحرب قائمة بين المسلمين وغيرهم ، فقد قسم الفقهاء الدنيا إلى دارين بحيث تضم دار الحرب جميع الأمم غير الاسلامية . فما هو الضابط الذي يميز الدارين ويحدد كلاً منهما ؟

دار الاسلام:

نجد في تحديد هذه الدار أربعة آراء للعلماء ، نختار منها الرأي الاول؛ لأنه أقرب الآراء إلى نصوص جمهور الفقهاء ، وهو أن كل ما دخل من البلاد في محيط سلطان الاسلام ، ونفذت فيها أحكامه وأقيمت شعائره قد صار من دار الاسلام ، ووجب على المسلمين عند الاعتداء عليه أن يدافعوا عنه وجوباً كفاً بقدر الحاجة وإلا فوجوباً عينياً وكانوا كلهم آثمين بتركه ، وأن استيلاء الأجانب عليه لا يرفع عنهم وجوب القتال لاسترداده وإن طال الزمان^(٣) . فمثل فلسطين اليوم والجزائر في أمس القريب تعتبر كل منها دار إسلام ، يجب على المسلمين جميعهم تطهيرها من الدخيل .

(١) راجع الحرب والسلام في الاسلام للاستاذ المذكور : ص ٤٣ .

(٢) الدكتور مسلم في المرجع السابق : ص ٣٣٦ .

(٣) تفسير المنار : ١٠ ص ٣١٦ ، مجرمي الخطيب : ٤ ص ٢٣٦ ، مقدمة ابن خلدون

ص ١٦٥ ، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين للاشعري : ص ٤٦٣ .

وعلى هذا فدار الاسلام تشمل جزيرة العرب والبلاد التي افتتحها المسلمون ، والتي تخضع لسيادة الاسلام وسلطانه وتسري فيها النظم الاسلامية.

وتسمى دار الاسلام دار العدل أيضاً ؛ لأن العدل واجب فيها في جميع أهلها بالمساواة . ويقابل هذه التسمية اصطلاح « دار البني » وهي جزء من دار الاسلام تفرد به جماعة من المسلمين خرجوا على طاعة الامام الشرعي ، بحجة تأولوها مبررة لخروجهم ، ثم إنهم تحصنوا في تلك الدار وأقاموا عليهم حاكماً منهم وصار لهم بها جيش ومنعة .

ودار الحرب :

هي الدار التي لا تطبق فيها أحكام الاسلام الدينية والسياسية لوجودها خارج لطاق السيادة الإسلامية . وتسمى عند الإباضية « دار الشرك » : وهي الدار التي أمرها للشرك بجري فيها الأحكام الشركية لا يرد عنها ، ويقابلها عندهم « دار التوحيد » . وتظل الدار في رأيهم دار عدل ولو غلب عليها أهل الضلال مشركين أو منافقين ، مادام يمكن لأهل العدل إظهار دينهم فيها (١).

استنبط الفقهاء هذا التقسيم من سنة الرسول عليه الصلاة والسلام . فقد ورد في بعض الآثار أن مكة كانت دار حرب بعد الهجرة ، والمدينة صارت دار إسلام (٢) . جاء في رسالة خالد بن الوليد (٣) في كتاب الخراج : « ... وجعلت لهم (أي أهل الذمة) أيما شيخ ضعف عن العدل أو أصابته آفة من الآفات ، أو كان غنياً فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه ، طرحت

(١) راجع شرح النبل وشفاء العليل : ١٠ ص ٣٩٥ ، والمراجع في الصفحة السابقة رقم ٣ .

(٢) انظر شرح النبل المذكور : ١٠ ص ٣٦٣ - ٣٦٦ .

(٣) هو خالد بن الوليد بن المخيرة الخزرجي القرشي . سيف الله الفاتح الكبير ، الصحابي كان من أشراف قريش في الجاهلية ، أسلم قبل فتح مكة (هو وعمرو بن العاص) سنة ٨ هـ ، فسر به رسول الله صلى الله عليه وسلم وولاه الخيل ، توفي بجمص (في سوريا) سنة ٢١ هـ .

جزيرته وعيّل من بيت مال المسلمين وعياله ، ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام ، فإن خرجوا إلى غير دار الهجرة ودار الإسلام فليس على المسلمين النفقة على عيالهم ...» (١).

وقال ابن حزم : « وكل موضع سوى مدينة رسول الله ﷺ فقد كان ثغراً ، ودار حرب ومغزى جهاد » (٢).

والواقع أن استنباط تقسيم الدنيا إلى دارين من الدعوة إلى الهجرة غير سليم ؛ لأن ذلك قد نسخ بفتح مكة ، وقول النبي ﷺ : « لا هجرة بعد الفتح » رواه الجماعة إلا ابن ماجه (٣).

يظهر من تعريف كل من الدارين أن المول في تمييز الدار هو وجود السلطة وسريان الأحكام . فإذا كانت إسلامية كانت الدار دار إسلام ، وإذا كانت غير إسلامية كانت الدار دار حرب . قال محمد بن الحسن : « المتبر في حكم الدار هو السلطان والمنعة في ظهور الحكم ، فإن كان الحكم حكم الموادعين فبظهورهم على الأخرى كانت الدار دار موادة ، وإن كان الحكم حكم سلطان آخر في الدار الأخرى فليس لواحد من أهل الدارين حكم الموادة » (٤).

ومن هنا قال الفقهاء : لا يتحقق اختلاف الدارين بالنسبة للميراث ونحوه إلا بتوافر شروط ثلاثة : هي اختلاف المنعة أي المسكر ، واختلاف الملك ، وانقطاع العصمة فيما بينها حتى يستحل كل قتال الآخر .

(١) الحراج لأبي يوسف : ص ١٤٤ ، السياسة الفرعية للاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : ص ٩٧ .

(٢) المحلى : ٧ ص ٣٥٣ . وانظر المبسوط للسرخسي : ١٠ ص ١٨ .

(٣) راجع نيل الاوطار : ٨ ص ٢٥ .

(٤) شرح السير الكبير : ٤ ص ٨ ، ١٠ .

وبهذا المنطق نفسه قال أبو يوسف ومحمد ومالك والشافعي وأحمد بصدد تغير وصف الدار نظراً لأن الحرب بين المسلمين وغيرهم في حال مد وجزر . قالا : تصير دار الإسلام دار حرب بإجراء أحكام الشرك فيها فقط لأن ظهور الاسلام بظهور أحكامه ، فإذا زالت منها هذه الأحكام لم تبق دار إسلام . ويرى أبو حنيفة أن دار الإسلام لا تصير دار حرب إلا بشروط ثلاثة : **أحدها** : ظهور أحكام الكفر ونفاذه فيها .

الثاني : أن تكون متاخمة لدار الكفر والحرب .

الثالث : ألا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمناً بأمان المسلمين الذي كان يتمتع به ، أي بالأمان الإسلامي الأول الذي مكن رعية المسلمين من الإقامة فيها . أي بأمان أقره الشرع بسبب الإسلام للمسلمين وبسبب عقد الذمة بالنسبة للذميين .

فقد اعتبر أبو حنيفة أن أساس اختلاف الدار هو وجود الأمان بالنسبة للمقيمين فيها ، فإذا كان الأمن فيها للمسلمين على الإطلاق فهي دار إسلام ، وإذا لم يأمنوا فيها فهي دار حرب . ولا يزول الأمن بالنسبة لمسلم إلا بالأمور الثلاثة المذكورة (١) .

واتفق أبو حنيفة مع صاحبيه على أن دار الكفر تصير دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها .

وإذن : فليس معنى دار الحرب ودار الإسلام أنها في حالة عداة وخصام مستمر ، وإنما المقصود هو وجود الأمن والسلام ، أو عدم وجوده ، وهو معنى تقسيم الدنيا إلى دارين وهو الأقرب إلى معنى الإسلام ، (١) راجع شرح السير الكبير : ٤ ص ٣٠٢ ، فتاوى الولوالجي : ٢ ق ٢٨٢ ب ،

البدائع : ٧ ص ١٣٠ - ١٣١ ، وشرح قاضي خان علي الزيادات : ١ ق ١ من باب السير ، الفتاوى الحانية : ٣ ص ٥٨٤ ، المحيط : ٢ ق ٢٥٥ ب ، شرح ابن الساعاتي على مجمع البحرين : ٢ ق ٤ من باب السير ، درر الحكم : ١ ص ٢٩٥ ، الفتاوى

الهندية : ٢ ص ٢٣٢ ، حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٢٥٠ ، طوابع الأنوار للسندي : ٨ ورقة ٦٢ شرح الدر المختار مخطوط بمكتبة الأزهر ، الانصاح لابن هبيرة : ص ٣٤٨ ، رحمة الأمة بهامش

الميزان للشعراني : ٢ ص ١٢٩ .

ويوافق الاصل في فكرة الحروب الإسلامية وأنهم لا تدفع الاعتداء ؛ فإنه حيث فقد أمن المسلم كان الاعتداء متوقفاً وحيث ثبت الأمن كان الاعتداء غير متوقع . وهذا هو ضابط التقسيم الذي نرجحه إذا جازنا الفقهاء في الأخذ بهذا الصنيع^(١) .

وقد ذهب إلى رأي أبي حنيفة الشيعة الزيدية^(٢) فقالوا : لا تصير دار الإسلام دار حرب إلا حيث تاخت دارم ، والمتاخمة ألا يتوسط بينها وبين دارم دار إسلام ؛ إذ يكونون مع ذلك على زوال منها .

ونحن نميل إلى رأي صاحبين في عدم اعتبار شرط المتاخمة ، لا سيما في مثل ظروف اليوم ، حيث قربت وسائل النقل الحديثة البعيد من المسافات ، فلا يبقى هناك أثر لمتاخمة الدار لدار الحرب حتى تكون دار حرب . وبكفي بحسب الظاهر سيادة الأحكام مع وجود السلطة حتى يتغير وصف الدار . وأما الأمن : فهو متوفر اليوم في أغلب بلاد العالم لأي مواطن . فالمسلم في باريس يستطيع إقامة شعائر الدين دون أن يخاف فتنة في دينه . وقد ذهب إلى هذا الرأي جمهور الفقهاء من مالكية وشافعية^(٣) فاعتبروا إقامة شعائر الإسلام هي التي تجعل الدار دار إسلام ، فإذا انقطعت إقامة الشعائر وزال سلطان المسلمين أصبحت الدار دار حرب . وعلى رأي أبي حنيفة إذا قامت علاقات دولية تؤمن كل إنسان في أي دولة يحمل فيها من غير عقد ولا حلف ، فإنها على تعريف أبي حنيفة لا تكون دار

(١) وراجع التفريم الجنائي الاسلامي للاستاذ عبد القادر عودة : ١ ص ١١٧ ، نظرية الحرب في الاسلام في مجلة القانون الدولي عام ١٩٥٨ : ١٨ .

(٢) البحر الرخا : ٣ ص ٣٠١ .

(٣) حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٧٣ ، تحفة المحتاج لابن حجر : ٨ ص ٦٣ ، وانظر بحث استاذنا الشيخ محمد أبوزهرة في مجلة القانون الدولي لسنة ١٩٥٨ ص ١٧ وما بعدها ، المرجع السابق .

حرب ، ولكن الأمن المتوفر اليوم في غير بلاد الإسلام ليس بأمان الإسلام الأول . فيظل حينئذ رأي أبي حنيفة سليماً .

وبالنسبة للأقاليم الإسلامية اليوم لا بد من ترجيح رأي أبي حنيفة في شرط الأمان ؛ إذ أن هذه الأقاليم تعد في رأيه دار إسلام ، لأن سكانها يعيشون بأمان الإسلام الأول : وهو أمان المسلمين الذين استولوا على هذه البلاد ومكنوا الناس من الإقامة فيها ، وإن كانوا الآن لا يطبقون أحكام الإسلام كلها . أما على رأي الصاحبين فالأقاليم الإسلامية لا تعد دار إسلام ، بل دار حرب^(١) .

وبناء على الرأي الأول إذا استولى المسلمون على بلد وأمنوا أهلها ثم اضطروا إلى الجلاء عنها تحت تأثير حرب أو غير ذلك ، فلا تكون تلك البلد دار حرب ، إذا كان الذين سيطروا عليها أبقوا المسلمين والذين مقيمين فيها بمقتضى أمانهم السابق ، فإذا نقضوا الأمان وحاربوا المسلمين فتصبح الدار دار حرب ، ولو ظل المسلمون فيها بأمان جديد .

هذا هو الضابط في تمييز دار الإسلام عن دار الحرب كما وضعه فقهاؤنا ، فإذا وجدت معاهدات بين المسلمين وغيرهم تغيرت الأحكام كما قرروا أيضاً ، وهذا ما ينطبق على واقع العلاقات الحاضرة بين الدول الإسلامية وغير الإسلامية ، حيث توجد صلات ود وصداقة ، وتقوم بينهم معاهدات سياسية وتجارية ومالية وثقافية ، وتغير الأحكام بسبب هذه المعاهدات مبني على امتزاج مصالح رعايا الطرفين وتوافق روابطها المالية والسياسية ، حتى لكان المهادين المقيمين في بلاد المسلمين يصبحون بـمد حين كانوا إخواننا ويتمتعون بالجنسية الإسلامية ، ويصيرون لهم ما لنا وعليهم ما علينا^(٢) .

(١) راجع الجريمة والقوبة للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : ص ٣٦٢ ، ٣٦٣ .
(٢) راجع مقال الشيخ أحمد إبراهيم في مجلة القانون والاقتصاد، السنة الرابعة : ص ٧٤٠ .

ونظراً لقيام صرح المعاهدات مع العدو التي هي أصل من أصول الإسلام ، قسم الشافعي الدنيا إلى ثلاثة دور : دار إسلام ، ودار حرب ، ودار عهد أو صلح . ودار الحرب على هذا التقسيم : هي بلاد غير المسلمين الذين لا صلح بيننا وبينهم كما جاء في القاموس المحيط (١ ص ٦٣) .

ويقصد بدار العهد : هي التي لم يظهر عليها المسلمون ، وعقد أهلها الصلح بينهم وبين المسلمين على شيء يؤدونه من أرضهم يسمى خراجاً (١) ، دون أن تؤخذ منهم جزية رقابهم لأنهم في غير دار الإسلام (٢) . فهذه الدار لم يستول عليها المسلمون حتى يطبقوا فيها شريعتهم ، ولكن أهلها دخلوا في عقد المسلمين وعهدهم على شرائط اشترطت وقواعد عينت ، فتحفظ بما فيها من شريعة وأحكام ، وتكون شبيهة بالدول التي لم تتمتع بكامل استقلالها لوجود معاهدة معقودة (٣) . ومنشأ هذه الفكرة حالة « نجران » وبلاد النوبة و صلح أرمينية ، فقد عقد النبي ﷺ صلحاً مع نصارى « نجران » ، أمنهم فيه على حياتهم وفرض عليهم ضريبة قيل : إنها خراج ، وقيل : إنها جزية . وأما أهل النوبة فقد احتفظوا باستقلالهم

(١) يلاحظ أن ضرورة وجود الخراج في دار العهد قابلهما العرف الذي كان سائداً في ذلك الوقت بين الأمم ، حيث يعتبر دفع المال قرينة على الولاء . وهذا حكم فقهي مراعى فيه حالة الظروف الماضية ، أما تنظيم المعاهدات مع الدول المعاصرة فليس من اللازم وجود خراج فيها ، إذ ليس ذلك من النظام العام أو القواعد الآمرة التي لا يجوز مخالفتها كما سنحقق ذلك في بحث عقد الذمة ، وإنما هو تنظيم حربي سياسي ، وسوف نشاهد في المعاهدات وعقود الصلح وفي الحياض ، أنه عقدت في الماضي معاهدات لم يكن فيها شرط دفع عوض مالي إلى المسلمين (راجع مثلاً الفروق للفراfi - طبعة الحلبي : ٣ ص ٢٤) ، وستبين أيضاً في بحث الأرض التي فتحت صلحاً أن الخراج تنظيم سياسي حربي وضعه عمر بن الخطاب وليس حكماً شرعياً لازماً .

(٢) الام : ٤ ص ١٠٣ - ١٠٤ ، ١٩٢ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٢ - ٢٣٣ ، الاحكام السلطانية للماوردي : ١٣٣ .

(٣) الشرح الدولي في الاسلام للدكتور الأرمنازي : ص ٥٠ .

قروناً دون أن يتمكن المسلمون من فتح بلادهم ، فمقد عبد الله بن سعد معهم عهداً ليس فيه جزية ، وإنما كانت مبادلات تجارية بين الطرفين . وأهل أرمينية كتب معاوية لهم عهداً أقر به سيادتهم الداخلية المطلقة^(١) . وقد أخذ بعض الحنابلة برأي الشافعي هذا^(٢) . وخالفه جمهور الفقهاء فاعتبروا دار العهد دار إسلام ، لأنهم صاروا بالصلح أهل ذمة تؤخذ جزية رقابهم^(٣) . وفي رأينا أن مذهب الشافعي في هذا يصلح أن يكون أساساً للعلاقات الدولية الحاضرة بين المسلمين وغيرهم ، حتى تؤمن مصلحة المعاملات التجارية وجميع المصالح الاقتصادية والسياسية وغيرها^(٤) . وتعتبر حالة السلم اليوم لا الحرب هي الأساس للعلاقات مع الدول الأخرى . والحقيقة أن ظهور فكرة دار العهد تابع لتطور علاقة الدولة الإسلامية بغيرها ، فحينما كانت الحروب قائمة على قدم وساق بين المسلمين وغيرهم ظهرت فكرة تقسيم الدنيا إلى دارين . فلما استقرت الأوضاع المأمنة وهدأت الحرب برزت الحاجة إلى تدعيم العلاقات الطبيعية بين المسلمين وغيرهم عن طريق المعاهدات . وفي ذلك عود إلى السلام الذي هو الأصل الحقيقي في العلاقات الخارجية في ظل الإسلام .

مم تتكون دار الإسلام ودار الحرب :

دار الحرب ، أو الدار الأجنبية : تشمل جميع البلاد التي ليس فيها سلطة إسلامية ولا تسود فيها أحكام الشريعة ، وذلك أياً كانت أنظمتها القانونية أو السياسية . ودار الحرب بسمون حربيين^(٥) ، ولا يلزم

(١) الفرع الدولي في الإسلام : ص ٥٠ .

(٢) الأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى : ص ١٣٣ .

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي : ص ١٣٣ .

(٤) انظر الفرع الدولي (المرجع السابق) .

(٥) الحربي إذن : هو من يتناوب بين بلده حرب وعداء ، ولم تكن بيننا وبينهم معاهدات

أمن وصداقة (راجع المدخل للفقه الإسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور - هامش ص ٦٤) .

أن يكونوا أعداء دائماً ، فقد يرتبطون بميثاق مع المسلمين فيسمون « معاهدين » . ولا يشترط في الميثاق أن يدفعوا إلينا مالاً كما قدمنا . وهؤلاء مع المستأمنين يعتبرون أجانب عن الدولة الإسلامية^(١) ، بحسب الاصطلاح الحديث في التفرقة بين الوطني والأجنبي .

وأما دار الاسلام : فتضم جميع الأقاليم الإسلامية مهما كانت متباعدة عن بعضها ، ورعاياها هم المسلمون وغير المسلمين الذين يقيمون فيها إقامة دائمة ويعرفون بالذمين . وأما المستأمنون : فهم الذين دخلوا دار الاسلام بأمان مؤقت لمدة دون السنة^(٢) . فهم يشبهون الأجانب الذين يقيمون في دولة أخرى إقامة مؤقتة لمدة لا تتجاوز سنة^(٣) .

وهكذا فالمسلمون والذميون كشعب لدار الاسلام يتمتعون بما يسمى حديثاً بالجنسية الإسلامية التي تربطهم بالدولة الإسلامية . إلا أن الذمين بالطبع لا يعتبرون مرتبطين بالأمة الإسلامية . وبذلك يجعل الفقه الاسلامي لفكرة الأمة مدلولاً مختلفاً عن فكرة الدولة ، ويعتبر لكل منها مركزاً قانونياً محدداً^(٤) . فالاسلام من حيث كونه عقيدة يعتبر المسلمين جميعاً إخوة في العقيدة ، ومن حيث كونه جنسية فإنه يضم المسلمين ومن

(١) شرح السبر الكبير طبعة الجامعة : ص ٣٠٨ ، السياسة الفرعية للاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : ص ٨٨ . الدكتور مسلم في المرجع السابق : ص ٣٣٥ ، المجتمعات الدولية للدكتور حافظ غانم : ص ٢٦ ، الفرح الرضوي : ص ٣٠٤ .

(٢) فتح القدير : ص ٤ ، ص ٣٠٠ ، ص ٣٥١ . حاشية ابن عابدين : ص ٣ ، ص ٣٤١ .

(٣) القانون الدولي الخاص للدكتور مسلم : ص ٣٦٢ .

(٤) للمرجع السابق : ص ٨٢ ، ص ٣٣٦ ، وراجع مقال الاستاذ عبد الوهاب خلاف في مجلة القانون والاقتصاد، السنة السابعة : ص ٧٩٥ ، ص ٧٩٦ ، ومجلة الحقوق السنة السادسة : ص ٢١٢ مقال الأستاذ جمال مرسي بدر .

يقيمون معهم^(١) . وبعبارة أخرى فالمسلمون في دار الاسلام يكونون جماعة دينية وسياسية في آن واحد ، فلكونهم جماعة دينية تربطهم وحدة الدين والعقيدة ، ولكونهم جماعة سياسية تضمهم وغيرهم وحدة الولاء والتبعية لدولة واحدة . وإذن فالاسلام دين وجنسية ، وعقيدة وعبادة ، وحكم ، وهو دين ودولة معاً^(٢) .

ودستور هذه الدولة هو الشريعة الاسلامية ، فالشريعة وحدها تقيد إرادة الحكام . والسيادة^(٣) في الاسلام بحسب المظهر الخارجي للسيادة ،

(١) تفسير المنار : ١ ص ٣١٠ . مجلة القانون والاقتصاد السنة الأولى مقال الشيخ أحمد ابراهيم : ص ١١ . الحرب والسلام في الاسلام ، خدوري : ص ١٤ - ١٨ ، القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٧٢ .

(٢) السياسة الفرعية للاستاذ عبد الوهاب خلاف : ص ٦٣ ، القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٧٥٤ ، المجموعات الدولية للدكتور حافظ غانم : ص ٢٦ .

(٣) السيادة : وصف أو خصيصة تنفرد بها السلطة السياسية في الدولة . وصفة السيادة مقتضاها أن سلطة الدولة سلطة عليا لا يسوق عليها شيء ولا تخضع لأحد ، وانما تسمو فوق الجميع وتفرض نفسها على الجميع ، ومقتضى السيادة أيضاً أن سلطة الدولة أصيلة لا تستمد أصلها من سلطة أخرى . وإرادة الدولة وحدها هي المصدر الوحيد للقانون ، والسيادة مظهران : أحدهما خارجي والثاني داخلي ، فالأول : ينظر إلى نطاق العلاقات الخارجية بين الدول ومقتضاها عدم خضوع دولة لأخرى ، والمساواة بين الدول أصحاب السيادة ، ومن ثم فالسيادة الخارجية مرادفة للاستقلال . وأما السيادة بالمظهر الداخلي : فهو يعني سلطة الامة في تنظيم شئونها الداخلية الخاصة وهو ما يطلق عليه الآن في الاصطلاح لفظ « الحكم الذاتي » . هذه هي النظرية التقليدية للسيادة ، وقد تضمن ميثاق الأمم المتحدة قيداً على مبدأ السيادة المطلقة في مظهرها الخارجي ، فقضى على حق الدولة في إعلان الحرب متى شامت ، لأن الميثاق يقوم على فكرة نبذ الحروب ووجوب استتباب الأمن والسلام الدولي . وهذا لا يتنافى مع الاسلام لاحتفاظ الميثاق بفكرة الحرب الدفاعية كما صورها الاسلام (راجع القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٧٥٢ وما بعدها ، النظم السياسية للدكتور ثروت بدوي : ص ١٩١ وما بعدها ، جرائم الحرب والعقاب عليها للدكتور خميس : ص ٢٢٢ وما بعدها) .

ليست مطلقة بمعنى أن الدولة حرة في إدارة شؤونها الخارجية ، وتحديد علاقاتها بسائر الدول الأخرى . وإعلان الحرب متى شئت ، وإنما هي مقيدة بأحكام القرآن الكريم ، والسنة الصحيحة ، وإجماع أولي الحل والمقد من الأمة ، وتقوم على أساس المساواة في السيادة مع الدول الأخرى . ومكانة الرئاسة العليا من الحكومة الإسلامية مكانة الرئاسة العليا من أية حكومة دستورية ، وليس للحاكم أية صلة إلهية أو يستمد سلطانه من قوة غيبية ، وإنما هو فرد من المسلمين يتمتع بصفات معينة تؤهله لمركزه (١) . وإذن : فلا تعلن الحرب في الإسلام إلا وفق قيود معينة في الشريعة كالل دفاع عن الدولة والدين وصيانة الاستقلال ، وحفظ الكرامة وتأمين الحرية ، والسيادة مستمدة من الأمة والتشريع الإسلامي (٢) . وذلك على عكس الديمقراطية الحديثة التي تعلن الحرب من أجل سيادة شعب على غيره أو الاستيلاء على سوق أو استثمار مكان .

وبهذا يظهر لنا مدى تقدم الإسلام حيث نجد الدول الحاضرة تسمى للبحث عما يبرر وجودها على أساس غير أساس السيادة .

(١) القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٧٥٦ ، ٧٥٨ ، ٧٧٧ ، السياسة الشرعية للاستاذ عبد الوهاب خلاف : ص ٥٤ ، ٥٨ ، النظم السياسية للدكتور ثروت بدوي : ص ٢٥٩ .

(٢) انظر النظريات السياسية الإسلامية لضياء الدين الرئيس : ص ٢٦٨ ، ٣٤٠ . الطبعة الثالثة ، السياسة الشرعية للاستاذ خلاف : ص ٢٨ . فكرة الدولة في الإسلام مقال الدكتور عبد الله العربي في مجلة القانون والاقتصاد السنة ٢٦ : ص ٣٥٧ ، وقارن مجيد خدوري في المرجع السابق : ص ١٤ حيث يعتبر الفريضة أو القانون هي صاحبة السيادة فقط في الإسلام . والواقع أن شخصية الأمة معترف بها وإرادتها مكملة للقانون بدليل أن إجماع الأمة مصدر من مصادر الفريضة وهي التي تختار الحاكم وتتولى التوجيه والرقابة على أعماله . يدل لذلك قول أبي بكر حينما ولي الخلافة : « إني وليت عليكم ولست بخيركم فان كنت على حق فأمينوني ، وإن أسأت فقوموني . أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فاذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم » .

وأما القومية : فهي في نظر الاسلام رابطة تنظيمية تؤلف بين جماعة تعيش في رقعة ذات حدود جغرافية ، متعاونة في تدير شئونها ومصالحها المشتركة ، ليست دعوة للانفصال عن أقوام أخرى تقيم في رقعات أرضية أخرى تناصبها المدا ، بل هي دعوة للتعارف والتعاون بين هذه القوميات المتعددة التي انتشرت في أرض الله . قال الله عز وجل : « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ^(١) » ، فنصير القومية في الاسلام يتخذ اتجاهاً أوسع في آفاقه وأعمق في إنسانيته مما يتخذه التصور الغربي للقومية ^(٢) .

ودار الاسلام تعتبر وطن المسلمين جميعاً وكذا الذين باعتبارها إقليم الدولة ذات السلطة المركزية الموحدة ^(٣) . فالوطن بمحدوده الجغرافية أو السياسية المتعارف عليها بين الدول الحديثه لا ينطبق على الوطن الاسلامي . فالمسلم كالسمك في الماء لا وطن له وإنما جميع بلاد المسلمين هي وطنه ، فهو يمتد مع العقيدة ، بل هو في الحقيقة وطن معنوي كما أن الدين أمر معنوي ، قال الله عز وجل : « يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيبَايَ فَاعْبُدُونِ » ^(٤) ومن هنا يلتزم المسلمون جميعاً في بقاع الأرض بالدفاع عن أي جزء من وطنهم الكبير وهو يتحدد بوجود المسلمين فيه في أي بقعة من الأرض .

وهكذا فإن الدولة الإسلامية سبقت في مظهرها القانوني نشوء الدولة

(١) الحجرات : ١٣

(٢) مقال الدكتور عبد الله العربي في المجمع السابق : ٣٥٣ ، ٣٦٢ (انظر رقم ٢ في الصفحة السابقة)

(٣) الاحكام السلطانية للماوردي : ص ٧ .

(٤) النكبات : ٥٦

الأوروبية من حيث اكمال عنصر الإقليم وعنصر الشعب وعنصر الولاية الذاتية فيها (١)

والهدف من إقامة حكومة دار الاسلام هو حماية مبادئ الشريعة والحق والعدل ، وليس الهدف من ذلك تكوين حكومة عالمية واحدة ، وسيطرة لفئة إسلامية على العالم بأجمعه ، غاية الأمر أن الحاكم مسلم يدير شئون البلاد بمقتضى الشريعة الإسلامية .

والأصل المجمع عليه أنه لا يعترف إلا بسيادة واحدة في دار الاسلام . فهي السيادة القانونية على جميع أجزاء دار الاسلام ، وهذه السيادة لا تتجزأ مهما تعددت السیادات الفعلية . والحقيقة في السيادة في دار الاسلام : هي أن تكون في مقابل سيادة غير المسلمين بمختلف دولهم على غير دار الاسلام ، ولا مانع من تعدد الحكومات في بلاد الاسلام مادام دستور كل حكومة لا يخالف نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية ، ويقوم على أساس الشورى ولا يعترض مع القواعد العامة للتشريع الاسلامي ؛ لأن المقصد من وحدة الحكومة الإسلامية في الحقيقة هو وحدة الأهداف والغايات السياسية والدفاعية والثقافية والاقتصادية ، ويمكن للأمة الإسلامية تحقيق ذلك إما بمجاهدات دفاعية أو بمنظمات إقليمية أو دولية أو بمواثيق سياسية لأهداف مختلفة . وقد أفتى الفقهاء بجواز تعدد الإمامة عند اتساع المدى وتباعد الاقطار ، لما في ذلك من قدرة على تدبير شئون كل إقليم وفهم حاجاته من واقعه القريب (٢) .

(١) الدكتور حامد سلطان في المرجع السابق : ص ٧٠٩ .

(٢) انظر النظريات السياسية للدكتور ضياء الدين الرئيس ، المرجع السابق : ص ١٩٧ -

٢٠١ ، والتشريع الجنائي الاسلامي : ١ - ٢٩٠ ، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية للاستاذ عبد الوهاب خلاف : ص ٢٥ وما بعدها .

الاحكام التي تختلف باختلاف الدارين وأثر الحرب في وقف تطبيقها:
رتب الفقهاء على تقسيم المعمورة إلى دارين اختلاف بعض الاحكام
الشرعية بسبب وصف الحرب الملازم للدار الأجنبية في تقديرهم . ونحن
نقول : إن هذه الاحكام قد اختلفت كأثر من آثار الحرب الدائرة بين
المسلمين وغيرهم أو بسبب مجرد قيام حالة الحرب .
من هذه الأحكام وهي كثيرة :

أولاً — لو دخل مسلم دار الحرب بأمان ، فعاقد حرياً عقداً مثل
الربا (١) أو غيره من العقود الفاسدة في حكم الاسلام جاز عند أبي
حنيفة ومحمد ، ولم يجز عند أبي يوسف وجمهور الفقهاء . استدل أبو
حنيفة وصاحبه بأن المسلم يحمل له أخذ مال الحربي من غير خيانة ولا
غدر ؛ لأن المصمة متتفة عن ماله فلا تلافه مباح ، وفي عقد الربا ،
المتعاقدان راضيان فلا غدر فيه ، والربا كإتلاف المال ، قال محمد في السير
الكبير : « وإذا دخل المسلم دار الحرب بأمان ، فلا بأس بأن يأخذ
منهم أموالهم بطيب أنفسهم بأي وجه كان ، لانه إنما أخذ المباح على
وجه عرا عن القدر فيكون ذلك طيباً منه (٢) » .

واستدل أبو يوسف والجمهور بأن حرمة الربا ثابتة في حق المسلم
والحربي ، أما بالنسبة للمسلم فظاهر لأن المسلم ملتزم احكام الاسلام حيثما
يكون ، وأما بالنسبة للحربي فلأنه مخاطب بالحرمان . قال الله تعالى :
« وأخذهم الربا وقد نهوا عنه (٣) » .

(١) المقصود بالربا هنا ربا العقود لاربا البنوك والفوائد .

(٢) المبسوط : ٩٥/١٠ ، شرح السير الكبير : ٣ ص ٢٢٢ ، ٤ ص ١٨٨ ، الرد على سير

الاوزاعي لأبي يوسف : ص ٩٦ البدائع : ٥ ص ١٩٢ ، الفروق للقرافي : ٣ ص ٢٠٧ ، طبعة

الحلبي ، غاية المنتهى : ٢ ص ٦٤ ، المغني : ٤٥٨/٨ ، التشريع الجنائي الاسلامي : ١ ص ٢٨٧ .

(٣) النساء : ١٦١ . البدائع : ٧ ص ١٣٠ — ١٣٤ ، حاشية ابن عابدين

(رد المختار) : ٣ ص ٣٥٠ .

ونحن نفضل الأخذ برأي أبي يوسف ؛ لأن الحرام لا يصير حلالاً في أي مكان ، واستحلال أموال الحربى بطريق النسيئة يختلف عن أخذها بطريق العقود المدنية التي تقرى بارتكاب الحرام ، وفي هذا ما يدل على سمو تعاليم الاسلام والاحتفاظ بقداستها أمام غير المسلمين حتى يتأثر الناس بأحكام الشريعة في أي مكان .

ثانياً - لو دخل مسلم دار الحرب بأمان فأقرضه حربى ، أو أقرض حربياً أو غصب أحدهما صاحبه شيئاً ، ثم رجع المسلم إلى دار الإسلام وخرج الحربى إليها مستأمناً ، فلا يقضى القاضى لأحدهما على صاحبه بالدين ولا برد المصوب ، لأن المداينة في دار الحرب وقعت هدرأ ، لانعدام ولايتنا عليهم وانعدام ولايتهم علينا ، ولأن غصب كل واحد منها صادف مالا غير مضمون ، فلم ينعقد سبباً لوجوب الضمان^(١) .

وفي رأينا أن في هذا إخلالاً بالثقة الواجب توافرها في المعاملات حتى مع غير المسلمين ، لذلك يلزم الحكم بالدين إذا ثبت ، حتى يكون المسلمون في صورة مثالية دائماً أمام أعدائهم .

ثالثاً - إذا ارتكب المسلم شيئاً من الأسباب الموجبة للعقوبة في دار الحرب كالزنى والسرقة وشرب الخمر وقذف مسلم أو قتله ، فإنه لا يكون مستوجباً للعقوبة عند الحنفية حتى ولو رجع إلى دار الاسلام ؛ لأنه لم يقع الفعل موجباً للعقاب أصلاً لعدم ولاية إمام المسلمين على دار الحرب ، وائس لأمر السرية إقامة الحد عليه إذ لم يفوض في ذلك ، فإذا كانت الجيش بقيادة نفس الامام فله إقامة الحد في دار الحرب ، وكذلك إن وقعت

(١) المراجع السابقة في رقم (٢) في الصفحة السابقة .

الجرمة في دار الاسلام ، ثم هرب الشخص إلى دار الحرب فلا يسقط عنه إقامة الحد لوقوع الفعل موجباً للعقاب فلا يسقط بالحرب (١) .

أما إذا وقع من المسلم في دار الحرب ما يوجب تعزيراً لا حداً أي مما ليس له عقوبة مقدرة في الشريعة كجرائم الحرب ، والجرائم التي تضر بالمصلحة العامة (٢) ، فإن الحنفية نصوا على أنه لا يؤدبه الأمير لأول وهلة ، ولكن ينصحه حتى لا يعود إلى مثل ذلك أملاً للعذر ، فإن عصاه بعدئذ أدبه إلا أن يبين في ذلك عذراً ، فحينئذ يخلي سبيله بعد أن يحلف اليمين على قوله (٣) .

استدل الحنفية على رأيهم بحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، فإنه كتب إلى عماله أن لا يجلدن أمير الجيش ولا سرية أحداً حتى يخرج إلى الدرب قافلاً أثلاً يلحقه حمية الشيطان فيلتحق بالكفار . وكان أبو الدرداء (٤) رضي الله عنه ينهى أن يقام الحدود على المسلمين في أرض العدو مخافة أن تلحقهم الحمية ، فيلحقوا بالكفار ، فإن تابوا تاب الله عليهم وإلا كان الله تعالى من ورائهم . وروي عن علقمة (٥) قال : غزونا أرض الروم ومنا

(١) انظر شرح السير الكبير : ٤ ص ١٠٧ ، الرد على سائر الأوزاعي لأبي يوسف : ص ٨١ - ٨٣ ، البسوط : ١٠ ص ٧٥ ، اختلاف الفقهاء للطبري تحقيق فردريك - ص ٥٩ ، تبين الحقائق للزبيدي : ٣ ص ٢٦٧ ، الحراج لأبي يوسف : ص ١٧٨ ، البدائع ، المرجع السابق ، العلاقة الدولية في الحروب الإسلامية للاستاذ الشيخ علي قراة : ص ١١٦ .

(٢) انظر رسالة التعزير في الشريعة الإسلامية للدكتور عبد العزيز طاهر : ص ٣٦ ، ٢١٤ المدخل للفقه الإسلامي للاستاذ سلام مذكور : ص ٧٦٤ .

(٣) طوابع الانوار شرح الفهر المختار للسندي - ٨ ق ٢٠ .

(٤) هو هويم بن مالك بن قيس بن أمية الانصاري الخزرجي أبو الدرداء ، صحابي من الحكماء الفرسان القضاة وهو أحد الذين جمعوا القرآن مات بالقام سنة ٣٢ هـ .

(٥) هو علقمة بن مجزز بن الاهور الكنانى المدلجى : قائد ، من الصحابة ، شهد اليرموك وحضر الجاية توفي غريقاً في طريقه إلى الحبشة على رأس جيش سنة (٢٠ هـ) .

حذيفة^(١) وعلينا رجل من قريش فشرب الخمر فأردنا أن نحدّه . فقال حذيفة :
تحدون أميركم وقد دنوتم من عدوكم فيطمعون فيكم^(٢) .

وقال جمهور الفقهاء ، مالك والشافعي وأحمد وأبو ثور^(٣) والإمامية
والزيدية والأوزاعي^(٤) واسحق^(٥) : إذا صدر من مسلم موجب حد أو
تعزير في دار الحرب فإنه يستحق العقاب عليه ؛ إلا أن الحنابلة والإمامية قالوا :
لا ينفذ العقاب إلا في دار الإسلام ، وقال الأوزاعي : لا ينفذ قطع السارق في دار
الحرب . والباقون قالوا : يقام الحد في دار الحرب ولا يؤخر حتى يرجع
إلى بلد الإسلام ؛ لأن إقامة الحد طاعة . فإذا خيف من إقامة الحد يلد
الحريين حصول مفسدة فانه يؤخر للرجوع لبلدنا ، لاسيما إن خيف
عظمها كما يؤخر لمرض ، وكذلك لا يقام الحد إن كان بالمسلمين حاجة إلى
المحدود ، أو قوة به أو شغل عنه^(٦) والذي في هذا كالمسلم لأنه ملزم
بأحكام الشريعة بمقتضى عقد الذمة .

(١) حذيفة : هو ابن البان بن حسل بن جابر العبسي أبو عبد الله ، صحابي من الولاة العجبان
الفاحين ، كان صاحب سر النبي صلى الله عليه وسلم في المنافقين ، توفي سنة (٥٣٦) هـ .

(٢) شرح السير الكبير - ٤ ص ١٠٨ .

(٣) هو إبراهيم بن خالد بن أبي البان الكلابي البغدادي ، أبو ثور ، الفقيه صاحب الامام الشافعي
قال ابن حبان : كان أحد أئمة الدنيا فقهاً وورعاً وفضلاً توفي سنة ٢٤٠ هـ .

(٤) هو عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي من قبيلة الاوزاع ولد بدمشق سنة ٨٨ هـ . إمام
الديار الشامية في الفقه والزهد صاحب مذهب مستقل انتشر في الشام والاندلس ثم اهرض . مات
ببيروت سنة ١٥٧ هـ .

(٥) هو إسحاق بن إبراهيم بن محمد الحنظلي التميمي المروزي ، أبو يعقوب بن رهاويه
عالم خراسان في عصره وهو أحد كبار الحفاظ وله تصانيف . توفي عام ٢٣٨ هـ .

(٦) راجع الحرفي ، الطبعة الثانية : ٣ ، ١١٧ ، ١٣٦ ، منح الجليل - ١ ص ٧٢١
المواق - ٣ ص ٣٥٥ ، الشرح الكبير للردوير - ٢ ص ١٦٦ ، الفروق للقرافي طبعة الحلبي -
٣ ص ١٨٤ ، الأم - ٤ ص ١٦٥ و ٧ ص ٣٢٣ ، ٣٢٢ ، المهذب - ٢ ص ٢٤١ ، الحاربي =

استدل الجمهور : بأن أمر الله تعالى بإقامة الحد مطلق في كل مكان وزمان ، والمسلم والذمي ملتزمان بأحكام الشريعة . ورد الشافعي رحمه الله على الحنفية بقوله : « فأما قوله : يلحق بالمشركون . فإن لحق بهم فهو أشق له ، ومن ترك الحد خوف أن يلحق الحدود يولد المشركين تركه في سواحل المسلمين ومسالحتهم^(١) ، التي اتصلت يولد الحرب مثل طرسوس ، والحرب وما أشبهها . وما يوافق التنزيل والسنة وينقله المسلمون ويجمعون عليه أن الحلال في دار الاسلام حلال في بلاد الكفر ، والحرام في دار الاسلام حرام في بلاد الكفر ، فمن أصاب حراماً فقد حده الله على ما شاء منه ، ولا تضع عنه بلاد الكفر شيئاً » .

وما روى البيهقي فيما أخرجه عن أبي يوسف عن عمر بن الخطاب من أنه كتب إلى عمير بن سعد الأنصاري^(٢) وإلى عماله : « أن لا يقيموا حداً على أحد من المسلمين في أرض الحرب حتى يخرجوا إلى أرض المصالحة » . فهو منهك غير ثابت ، وأبو حنيفة يبيح أن يحتج بحديث غير ثابت^(٣)

=الكبير - ١٩ ق ١٠٠ وما بعدها ، المضي - ٨ ص ٤٧٣ - ٤٧٥ . أعمال الموقعين - ٣ ص ١٧ وما بعدها ، البحر الزخار - ٥ ص ٤٠٩ ، انظر في الفقه المقارن الميزان - ٢ ص ١٨٦ ، الإيضاح والتبيين : ق ١ من باب الجهاد ، اختلاف الفقهاء لطبري تحقيق شخت - ص ٦٤ تحقيق فردريك : ص ٥٩ ، الإيضاح - ص ٣٧٧ ، حلية العلماء - ص ٤٥٢ ، المختصر النافع في فقه الامامية - ص ٢٢٠ وما بعدها .

(١) المسالحي : مفرداً مسلحة ، والمسلحة كالنفر والمركب وفي الحديث : كان أدنى مسالحي فارس إلى العرب العذيب . (راجع تاج اللغة الجوهري - ص ١٨٠) .

(٢) هو عمير بن سعد بن عبيد الأوسي الأنصاري ، صحابي من الولاة الزهاد ، كان مصر يقول : وددت أن لي رجالاً مثل عمير بن سعد أستعين بهم على أعمال المسلمين . توفي نحو سنة ٤٥ هـ .

(٣) الأم - ٤ ص ١٦٥ ، ٧ ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

ومثله ما أخرجه أبو يوسف عن زيد بن ثابت (١) من حديث « لا تقام الحدود في دار الحرب » .

ومن أدلة الجمهور أيضاً ما أخرجه البيهقي عن عبد الرحمن بن أذهر عن الزهري (٢) رضي الله عنه قال : رأيت رسول الله ﷺ يوم حنين يتخطل الناس يسأل عن منزل خالد بن الوليد ، وأتى بسكران فأمر من كان عنده فضربه بما كان في أيديهم ، وحنا رسول الله ﷺ عليه من التراب (٣) . وروي أبو داود في المراسيل (٤) عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « وأقيموا الحدود في الحضر والسفر على القريب والبعيد ولا تبالوا في الله لومة لائم » (٥) .

وأما الحديث الذي استند إليه الحنفية ، وهو ما رواه البيهقي عن

(١) هو زيد بن ثابت بن الضحاك ، الأنصاري الخزرجي ، أبو خارجة ، صحابي من أكابرهم ، ولد في المدينة ونشأ في مكة ، كان كاتب الوحي وكان أحد الذين جموا القرآن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم له في الصحيحين ٩٢ حديثاً توفي سنة ٨٤٥ هـ .

(٢) هو عبد الله بن عمر بن يزيد بن كثير الزهري ، الأسياني ، قاض من رجال الحديث له مصنفات ولي قضاء الكرج وهي بلدة بين همذان وأسيان . وتوفي بها سنة ٢٥٢ هـ .

(٣) سنن البيهقي مع الجوهري النقي - ٩ ص ١٠٣ .

(٤) الحديث المرسل : هو ما رواه غير الصحابي من التابعين وغيرهم دون ذكر السند إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، فيقول الراوي : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأكثر ما يطلق المرسل على ما رواه التابعي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهو حجة في مذنب المالكية والحنفية (راجع الباعث الخبث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير - ص ٤٨) .

(٥) سنن البيهقي - ٩ ص ١٠٤ .

جنادة بن أبي أمية^(١) رضي الله عنه قال : كنا مع بسر بن أرطاة^(٢) في البحر ، فأتى بسارق يقال له 'مصدر' قد سرق بختية^(٣) فقال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : لا تقطع الأيدي في السفر ، ولولا ذلك لقطعته ، قال البيهقي في هذا الحديث : هذا إسناد شامي وكان يحيى بن معين^(٤) يقول : أهل المدينة ينكرون أن يكون بسر بن أرطاة . وقال يحيى : بسر بن أرطاة رجل سوء^(٥) .

وقد استند الحنابلة في تأخير إقامة الحد إلى بلاد الإسلام إلى هذا الحديث والأثر السابق عن عمر ، وقالوا : ذلك هو إجماع الصحابة رضي الله عنهم^(٦) . وقد عرفنا المطاعن التي في الروايتين .

وبالبحث في التاريخ الإسلامي عثرنا على ما يؤيد مذهب الجمهور .

(١) جنادة بن أبي أمية مالك الأزدي الزهراني هو قائد مجري صحابي من كبار الفزاة في العصر الأموي ، وهو ممن شهد فتح مصر ودخل جزيرة رودس فاتحاً سنة ٥٣ هـ ، وتوفي بالشام سنة (٨٠ هـ) .

(٢) هو بسر بن أرطاة قائد فتاك من الجبارين ، ولد بمكة قبل الهجرة ، وأسلم صغيراً شهد فتح مصر . مات في دمشق سنة (٨٦ هـ) .

(٣) البخت بالضم الإبل الحراسانية تنتج من بين عربية وفالج ، معرب وقيل إن البخت عربي ، والبختي واحد البخت والاشي بختية (راجع البستان : ١ ص ١٠٧) .

(٤) هو يحيى بن معين بن عون من أئمة الحديث ومؤرخي رجاله ، نته الذهبي بسيد الحفاظ عاش ببغداد وتوفي بالمدينة سنة ٢٣٣ هـ .

(٥) سنن البيهقي : ٩ ص ١٠٤ .

(٦) الشرح الكبير - ١٠ ص ١٥٠ ، ١٥٣ ، أعلام الموقعين - ٣ ص ١٨ .

جاء في وصية أبي بكر^(١) لمكرمة^(٢) حين وجهه إلى عمان : « يا مكرمة سر على بركة الله ولا تعدن معصية بأكثر من عقوبتنا فان فعلت أثمت ، وإن تركت كذبت ، ولا تؤمنن شريفاً دون أن يكفل بأهله »^(٣).

ونحن نؤيد مذهب الجمهور حرصاً على الفضيلة والشرف ، والأمانة وحفظ الأنفس ، وهو مقتضى إطلاق نصوص القرآن وسنة الرسول ﷺ الفعلية ، دون استثناء أحد في دار الإسلام أو دار الحرب .

ومن الحوادث المشهورة في هذا الموضوع والواقعة في بلاد المدو أن سعد بن أبي وقاصم يوم القادسية بجلد أبي عجن الثقفي^(٤) حينما شرب الخمر ، وقد حبسه في القيد لولا أن سلمى ابنة خصمته أطلقت سراحه ليقاتل مع المسلمين بعد أن طأهدا على أن يرجع إلى القيد ، ثم عفا عنه سعد ، وقال : لا والله لا أضرب اليوم رجلاً أبلى الله المسلمين ما أبلام ، وخلي سبيله ، فقال

(١) هو عبد الله بن أبي قحافة عثمان بن عامر بن كعب التيمي القرشي أبو بكر ، أول الخلفاء الراشدين وأول من آمن برسول الله صلى الله عليه وسلم من الرجال وأحد أعاظم العرب ولد بمكة ، شهد الحروب مع النبي صلى الله عليه وسلم واحتمل الشدائد وبذل الأموال . توفي سنة ١٣ هـ .

(٢) هو مكرمة بن أبي جهل عمرو بن هشام المخزومي القرشي من صناديد قريش في الجاهلية والاسلام ، استشهد في اليرموك سنة ١٣ هـ .

(٣) عيون الأخبار لابن قتيبة : ١ ص ١٠٩ .

(٤) هو عمرو بن حبيب بن عمرو بن صمير بن عوف أحد الأبطال الشعراء الكرماء في الجاهلية والاسلام ، أسلم سنة ٩ هـ ، كان منهمكاً في حرب النبي فحده عمر صراراً ، ثم ناه إلى جزيرة بالبحر ، فهرب ولحق بسعد بن أبي وقاص وهو بالقادسية يحارب الفرس . فكتب إليه عمر أن يحبسه فحبسه سعد عنده .. القصة المذكورة . ترك النبي بعد امتناع سعد من إقامة الحد عليه وقال : « كنت آف أن أتركه من أجل الحد » مات سنة ٣٠ هـ . (راجع الاعلام للزركلي الطبعة الثانية : ٥ ص ٢٤٣) .

أبو محجن : قد كنت أشربها إذ يقام علي الحد وأطهر منها ، فأما إذ بهرجتي^(١) فوالله لا أشربها أبداً^(٢).

ثم إن مذهب الحنفية يمكن للإنفلت من العقوبة مما يؤدي إلى كثرة ارتكاب الجرائم ، وإمكان النجاء من العقاب فيتذرع المجرمون بهذا المذهب وتشيع المفساد ، لا سيما في مثل ظروف اليوم نظراً لسهولة المواصلات وإمكان هرب المجرم من بلد إلى آخر^(٣) . والدول اليوم وإن كانت تسير على مبدأ إقليمية القضاء (محاكمة المجرم وتوقيع العقاب عليه) إلا أنه قد يمتد حق الدولة في القضاء إلى خارج إقليمها استثناءً استناداً مثلاً إلى سيادتها الشخصية على رعاياها الموجودين في الخارج . وبذلك فلا يفلت المتهم من العقاب ولا يفر من وجه العدالة^(٤).

وإذن : فيجوز إقامة الحدود والتعازير في دار الحرب، ويجوز تأخيرها إلى دار الإسلام عند الخوف من حصول مفسدة ، يفعل قائد الجيش ما يراه بحسب السياسة الشرعية ، مراعيًا محظور هرب المتهم إلى بلاد العدو ومحظور الإنفلت من العقاب . وبناء على مذهب الحنفية في القول بعدم تحريم الربا وعدم إقامة الحدود في دار الحرب فإنه يكون للحرب أثر في وقف تطبيق الأحكام الشرعية ، وهذا يسد من الآثار الهامة للحرب ومن المعاني السياسية في رأي بعض فقهاءنا ، وإن كنا قد خالفناه بحسب المبدأ وتركنا الأمر فيه لولي الأمر .

(١) بهرج الدماء : أهدرها ، ومعنى قوله أي أهدرتني باسقاط الحد عني ، ومنه « بهرج دم ابن الحارث » أي أهبطه - (راجع أعلام الموقعين : ٣ ص ١٨) .

(٢) انظر تفصيل الفص في فتوح البلدان للبلاذري - ص ٢٦٧ ، وعيون الأخبار - ١ ص ١٨٧ ، وفتوح الشام للواقدي - ٢ ص ١٢٢ ، والخراج : ص ٣١ .

(٣) راجع القانون الجنائي للدكتور علي راشد : ص ٧٤ .

(٤) القانون الدولي العام للدكتور أبو هيف : ص ١٧٣ .

مقارنة :

مذهب الحنفية الذي لا يميز توقيع العقاب على المجرمين في دار حرب يتفق مع النزعة الحديثة لقاعدة إقليمية التشريع الجنائي ، بمعنى أن هذا التشريع يحكم كل ما يقع على إقليم الدولة من الجرائم أياً كانت جنسية مرتكبها ، وأنه على العكس لا سلطان له على ما يقع من الجرائم في الخارج وهذه القاعدة تتفق مع مبدأ إقليمية سيادة الدولة . والسيادة دائماً إقليمية وهي القاعدة المعمول بها في الشرائع الحديثة (١) .

أما مذهب الجمهور الذي يميز إقامة الحدود في دار الحرب ، فهو يتفق مع المبدأ الذي كان سائداً في الشرائع القديمة ، وهو مبدأ شخصية القوانين الجنائية . ومقتضاه أن أحكام التشريع الجنائي للدولة تتبع رعاياها وتحكمهم أينما وجدوا ، وأنها على العكس لا تسري على الأجانب ، وإن ارتكبوا جرائمهم فوق إقليم الدولة ، إلا أنه يلاحظ أن جمهور الفقهاء خلافاً لأبي حنيفة ومحمد يخالفون الشق الأخير من هذا المبدأ ، فإن المستامن والمعاهد إذا ارتكب أحدهما جريمة في دار الإسلام ، فإنه يعاقب عليها وتنطبق عليه أحكام الشريعة في المعاملات والجنايات (٢) .

وبلاحظ أن التطور الحديث يتجه نحو جعل التشريع الجنائي للدولة ذا اختصاص عالمي ، بحيث يسري على الجريمة أياً كان مكان وقوعها ، وأياً كانت جنسية مرتكبها متى ضبط هذا الأخير فوق إقليم الدولة (٣) . وحيث أن الشريعة الإسلامية مع هذا التطور .

(١) راجع القانون الدولي للدكتورين حامد سلطان وعبد الله الريان : ص ٥٥٥ ، والنظم السياسية للدكتور ثروت بدوي - ص ١٣٨ .
(٢) راجع مباحث الحكم عند الأصوليين للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٢٠١ .
(٣) موجز القانون الجنائي للدكتور علي راشد - ص ٧٥ .

مدى تقديرنا لنظام تقسيم الدنيا الى دارين .

سوف نبحث هنا جانبين :

أولاً — تبرير هذه الفكرة عند واضعها الفقهاء .

ثانياً — رأينا في التقسيم المذكور .

أولاً — تبرير فكرة تقسيم الدنيا الى دارين .

قسم فقهاؤنا الكرة الأرضية إلى دارين مدفوعين إلى ذلك بدافعين :

أولهما : حاجة المسلمين في أول أمرهم إلى توحيد جهودهم وتوجيه قواهم نحو عدو خارجي مشترك من أجل المحافظة على كيانات الإسلام في بدء تكوينه في بلاد العرب . ومن هنا اعتبروا بلاد الترك وبلاد الهند بالنسبة إلى بلاد العرب بلاد أعداء .

ثانيهما : تأصيل فقهى لواقع العلاقات التي كانت بين المسلمين وغيرهم والتي كانت الحرب في الغالب هي الحكم الوحيد في شأنها ما لم تكن هناك معاهدة ، ولم يكن لهم في ذلك سند تشريعي كما رأينا ، فان الواقع شيء والتشريع شيء آخر . فهم صوروا لنا حالة الحرب الفعلية بين العرب وغيرهم كالفرس والروم في ذلك الزمن ، دون أن تتوقف بمدئذ حملات العرب على عدوم بسبب عدوانهم فاعتبرت بلادم أرض حرب (١) ، إذ أن نار الحرب إذا اتقدت وأورثت المداوات ، قلما تقاوى جذوتها أو يخمد لهايها وتستمر زمناً هدف كل من الفريقين ، وقد ظل هذا الواقع المر إلى عصر الاجتهاد الفقهي وإلى ما بعده ، حتى إن البلاد الإسلامية كانت مسرحاً لمبارك عنيفة أوشكت القضاء على الإسلام ، لولا عناية الله القدير .

(١) مقال أستاذنا الفيخ محمد أبو زهرة في المجلة المصرية للقانون الدولي عام ١٩٥٨ — ص ١٤ وما بعدها ، التاريخ السياسي للدولة العربية للدكتور ماجد : ٢ ص ٢٦٧ ، الحرب والسلام في الفريمة الإسلامية للأستاذ خيروري — ص ٥٢ .

كان الأعداء يثرون هذه الحروب في حلقات متسلسلة ، فمن صنيع الروم والفرس إلى وحشية المغول والتتر ، إلى تمصب الصليبيين في القرون الوسطى ، إلى طمع المستعمرين في العصر الحديث . وقد سبق آنفاً أن أشرنا إلى ذلك موجزاً .

والحقيقة أن هذا التقسيم لم يرد به قرآن ولا سنة ، وأن الجهاد لم يكن العلاقة الطبيعية بين المسلمين وغيرهم ، وإنما دعا الإسلام أولاً إلى نشر عقيدته بالطرق الودية السلية ، كما لاحظنا من آيات السلام ، الجهاد مجرد وسيلة لحماية الدعوة والدفاع عن النفس^(١) ، كما ظهر في أول آية نزلت بشأنه مع بيان مبرراته على خلاف الأصل السلمي وبدافع الضرورة ، ومن أجل المحافظة على حق البقاء ، وهي قوله تعالى: «أذن للذين يقاتلون»^(٢). وقد فصلنا ذلك قريباً .

وفي صدد المقارنة لا نجد ضاربة لتقسيم الفقهاء السابق فقد كان القانون الروماني يقسم الأشخاص إلى وطنيين ولائنيين وأجانب ، وكان الأجانب يسمون في الأصل «الأعداء» : وم عبارة عن سكان البلاد المجاورة لروما والسكائنة بالجهة الأخرى من نهر التبر ، وإذا لم يرتبط هؤلاء الأجانب بروما بمعااهدة ، أو محالفة ، كان لأي قادم أن يستولي عليهم ، كما يستولي على أي مال مباح^(٣) . إذ لا يعترف بشخصية قانونية لهم ، ويستوي في نظر الرومان أن يكون الشخص غير حر أو أجنبياً ، وكانوا يطلقون عليه

(١) راجع التقرير الجنائي الاسلامي للاستاذ عبد القادر عودة - ١ ص ١١٨ .

(٢) الآيات ٣٩ - ٤٢ من سورة الحج .

(٣) انظر القانون الروماني للاستاذين الدكتورين بدرين والبيراوي - ص ١٩٨ .

« المدو » فيجوز الاستيلاء عليه باعتباره رقيقاً (١) .

وهكذا فكان العالم ينقسم في نظر الرومان إلى دور ثلاثة : دار الوطنيين الرومان . ودار الأجانب أو الأعداء . ودار المعاهدين .

وكذلك كان الأمر في المجتمعات السياسية القديمة ، فلم يكن للأجنبي مركز قانوني ، فكان اليونانيون القدماء ينظرون إلى غير اليونانيين أو (البرابرة) — كما كانوا يسمونهم — نظرتهم إلى الأعداء الذين أعتبتهم الطبيعة ليكونوا خدماً وعبداً لليونانيين ، فكان الأجنبي يهدر دمه وتستباح أمواله (٢) .

ثانياً - رأينا في تقسيم الفقهاء للعالم إلى دارين :

وإذ قد عرفنا أن هذا التقسيم مبني على أساس الواقع ، لا على أساس الشرع ومن محض صنيع الفقهاء في القرن الثاني الهجري ، وأنه من أجل ترتيب بعض الأحكام الشرعية في المعاملات ونحوها ، وأن الحرب هي السبب في هذا التقسيم ، فيمكننا أن نقول : إن دار الحرب هي مجرد منطقة حرب ومسرح معركة بالنسبة لدار الإسلام التي فرضت عليها الأوضاع في الماضي أن تتشكل ، وأن تعتبر البلاد غير الإسلامية في مركز المدو الذي برهنت الأحداث على نظرتة العدائية للمسلمين ، فهو تقسيم طارئ بسبب قيام حالة الحرب أو الحرب نفسها ، فهو ينتهي بانتهاء الأسباب التي

(١) أبو هيف المرجع السابق - ص ٦٧ وما بعدها ، القانون الدولي الخاص للدكتور محمد الدين عبد الله ، الطبعة الثالثة - ص ١١ ، الدكتور العمري في المرجع السابق - ص ١٨١ وما بعدها ، القانون الروماني للاستاذين بدر وبدر اوي : ص ٧٢ .

(٢) راجع أصول القانون الدولي للاستاذين الدكتورين حامد سلطان وعبد الله العريان : ص ٣٢٠ . وانظر القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٦٩ ، أصول القانون الدولي الخاص للدكتور محمد كمال فهمي - ص ٢٢٢ .

دعت إليه . والحقيقة أن الدنيا بحسب الأصل هي دار واحدة كما هو رأي الشافعي . ولهذا قال مع جمهور الفقهاء : إن الحدود تجب على المسلم أينما وقع سبها . أما الحنفية فإنهم اعتبروا الأصل أن الدنيا داران . ولذا لم يوجبوا إقامة الحدود على المسلم في دار الحرب ، ورتبوا على ذلك أحكاماً أخرى (١) .

فليس المراد من التقسيم أن يجعل العالم تحت حكم دولتين ، أو كنتين سياسيتين : إحداهما: تشمل بلاد الإسلام تحت حكم دولة واحدة، والأخرى: تشمل البلاد الأجنبية في ظل حكم دولة واحدة ، وإنما هو تقسيم بحسب توافر الأمن والسلام المسلمين في دارم ، ووجود الخوف والمداء في غير دارم كما قال أبو حنيفة . ودار الإسلام قد تمتد حكوماتها ودار الحرب تشمل كل البلاد الأجنبية مع اختلاف الدول التي تحكمها (٢) . وليس المقصود من التقسيم أيضاً أن يتخذ دليلاً — كما فهم المستشرقون — على أن المسلمين أهل غارات وحروب ، مادام يوجد في هذا الوجود غير المسلم (٣) . أو أن هذا التقسيم هو تقويم البلدان الإسلامي كما يقول جولد تسهر (٤) .

والخلاصة في رأينا : أن أساس اختلاف الدارين هو انقطاع العصمة . وأما تباين الدينين — الإسلام وعدمه — فليس هو مناط الاختلاف ، وإنما

(١) انظر تأسيس النظر للإمام أبي زيد الدبوسي الحنفي : ص ٥٨

(٢) انظر التفريع الجنائي الاسلامي للاستاذ عبد القادر هودة : ١ ص ٢٩١ . نظرية الحرب في الاسلام في مجلة القانون الدولي للاستاذ محمد أبو زهرة ، عام ١٩٥٨ : ص ١٨

(٣) الاسلام ومستر سكوت : ص ٦٣ .

(٤) العقيدة والفرقة : ص ١٠٦ ، ١٢٥ .

مناطه الأمن والفرع كما بينه أبو حنيفة فيما سبق . فالدار الأجنبية أو دار الحرب : هي التي لم تكن في حالة سلم مع الدولة الإسلامية^(١) ، وهذا أمر عارض يبقى بقيام حالة الحرب وينتهي بانتهائها .

وبذلك يلتقي القانون الدولي والشرعية الإسلامية في اعتبار أن الدنيا دار واحدة ، وأن الحرب أمر عارض يقيم حالة عداء مؤقت بين بلدين ، فإذا ما انتهت الحرب زالت معها هذه الحالة . وحيث أن يتضح لكل إنسان أن كلمة (الحربي) ، بحسب اصطلاح الفقهاء المسلمين ، لا يلزم أن ترادف كلمة (عدو) دائماً .

(١) السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية للاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : ص ٧٦، ٧٩ ، قرآن مجيد خضوري : ص ١٧٠ فإنه يعتبر دار الحرب في عداء دائم مع دار الاسلام وهذا خطأ فإن العداء مؤقت ومحدد في منطقة القتال .

المبحث الثاني

هل للحرب أثر في إيجاد حالة حياد في الإسلام

يظن بعض القانونيين أنه لا مجال للاعتراف بما يسمى « بحالة الحياد » في الإسلام، بناء على ما رأيناه من تقسيم الدنيا إلى دارين عند فقهاءنا (١) . ونحن على العكس من ذلك نرى أن الإسلام يقر بوجود الحياد . وهذا ما يزيد إثباته . إلا أنه من الضروري أن نحدد لذلك بكلمة عن تاريخ الحياد ، ووقت بدئه والفرص منه ، وأنواعه في القانون الدولي.

تمهيد - تاريخ الحياد :

وجد موقف الحياد أو موقف عدم الانحياز من المصور القديمة ، فيكفي أن يواجه الفرد أو جماعة من الأفراد بعدم الاكتراث نزاعاً بين أفراد أو جماعات متجاورة باعتباره أمراً لا يخصها ، حتى تظهر لنا صورة عدم الانحياز ، وهي الصورة الأولى للحياد أي على أنه واقعة مادية سياسية، أما باعتباره واقعة قانونية فليس تاريخه بالتاريخ القديم ؛ بل إن لفظة «حياد» نفسها لم تعرف إلا في أوائل القرن السابع عشر ، ولم تتداول بين علماء القانون ورجال السياسة إلا في أواسط القرن الثامن عشر حينما استعملها «قاتيل» للتعبير عن فريق الدول غير المشتبكة في الحرب.

ويمكن القول بأن الحياد كواقعة قانونية لها نتائجها وآثارها القانونية

(١) راجع الحرب والسلام في الفريضة الإسلامية للاستاذ خضوري : ص ٢٥١ .

لم تتضح معالته إلا عام ١٧٨٠ م حين أنشأت كاترين الثانية قيصرية روسيا
ما سمي بمصبة المحايدين للحد من سيطرة انجلترا وتدخلها في حرية تجارة
وملاحة المحايدين بالبحار (١) .

ماهية الحياد ووقت بدئه :

المحايد : هو الشخص الذي لا ينحاز أو الشخص الذي يرفض الأخذ
بإحدى فكرتين متعارضتين ، والحياد بهذه الصورة وجد منذ وجدت
الحروب والمنازعات فهو واقعة مادية قبل أن يكون نظاماً قانونياً . والحياد
كنظام قانوني : هو الحالة القانونية التي توجد فيها الدولة التي لا تشترك في
حرب قائمة ، وتستبقى علاقتها السلمية مع الطرفين المتحاربين . وبعبارة أخرى ،
الحياد كنظام قانوني : هو مجموعة القواعد القانونية الدوالية التي تنظم العلاقات
المتبادلة بين الدول المحاربة والدول غير المشتركة في الحرب ، وتمتنع بموجبه
إحدى الدول عن الاشتراك في الحرب التي قد تنشب بين دولتين أو أكثر ،
وعن تقديم المساعدة لهما . فالحياد كنظام قانوني : ينطوي على حقوق
وواجبات ، ثم إنه من الأعمال التي تدخل في خصائص سيادة الدولة ،
وتملك إقراره بحرية تامة وفقاً لمقتضيات مصالحها وظروفها الخاصة . وهذا هو
ما يطلق عليه حق الحياد (٢) .

(١) أوبنهايم - لوترباخ : ص ٤٩٢ وما بعدها ، سفارلين : ص ٣٥٤ ، قانون الحرب
والحياد ، جنينة ص ٤٦١ ، رسالة الدكتور حامد سلطان في تطور مبدأ الحياد ص ٣١٥ ، بحث
الدكتورة مائدة راتب « النظرية المعاصرة للحياد » في مجلة القانون والاقتصاد ، العدد الأول
١٩٦٢ ، ص ١٨٢ ، ١٨٦ .

(٢) أوبنهايم المرجع السابق : ص ٥١٩ وما بعدها ، بريجز : ص ١٠٣٨ ، جنينة في المرجع
السابق : ص ٤٥٣ ، رسالة الدكتور حامد سلطان ، المرجع السابق : ص ١١١ وما بعدها ، الدكتور
حافظ فاتم : ص ٦٣٥ ، « النظرية المعاصرة للحياد » المرجع السابق : ص ١٨٠ وما بعدها .

فلا توجد حالة الحياد إذن إلا في حال قيام حرب بالمعنى الصحيح وذلك بأن تعلن^(١) الدول التي تريد الوقوف على الحياد بأنها لا تريد الدخول في الحرب القائمة ، أو تتخذ صراحة جانب الحياد . ويبدأ حياد الدول المحايدة ، وتبدأ التزاماتها بواجبات الحياد من تاريخ علمها بقيام الحرب ، واتضح أنها لا تريد الدخول فيها . ولهذا جرت عادة الدول أن تعلن الدولة المحاربة الدول الأخرى بقيام الحرب ، فتتاح لها بذلك فرصة علمها بها ، وإعلان حيادها أو على الأقل اتخاذها صراحة جانب الحياد^(٢) .

ويترتب إذن على قيام الحرب بين دولتين أو أكثر أن تنقسم المائدة الدولية إلى فريقين : فريق المحاربين ويشمل الدول المتشبكة في الحرب . وفريق غير المحاربين والمتفرغ لهم بصفة الحياد ، ويشمل باقي الدول الأعضاء في المائدة الدولية .

غير أن الحياد بالمعنى التقليدي السابق أصبح في رأي البعض لا ينسجم من الناحية المنطقية مع التنظيم الجديد للمجتمع الدولي ، ومع قيام العلاقات المتداخلة بين الدول سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية ، ثم مع ما أوجبه ميثاق الأمم المتحدة من التزامات الضمان الجماعي والاشتراك في تدابير القمع . تلك الالتزامات التي تحتم تعاون الدول المشتركة في الأمم المتحدة لرد الاعتداء الواقع على إحداها وصون الأمن ، حتى كأنه يمكن القول : إنه لا حياد مع الضمان الجماعي ولا ضمان جماعياً مع الحياد ، ثم إن

(١) القواعد الدولية لا تطالب الدول بإعلان رغبتها في صورة معينة ، وإن كان العرف الدولي قد جرى على إصدار الدولة إخطاراً رسمياً برغبتها في أن تتف موقف الحياد في الصراخ الدائر . (انظر بحث « النظرية المعاصرة للحياد » المرجع السابق : ص ١٨١) .

(٢) أوبنهايم ، المرجع السابق : ص ٥٣٣ ، جنينة (قانون الحرب) : ص ٤٥٤ - ٤٥٥ ، رسالة تطور مبدأ الحياد للدكتور حامد سلطان : ص ١١٣ ، ١١٥ .

الحرب الكلية الحديثة جعلت من الصبب تحديد مركز المحايد ، وبالتالي أقصت من الدول المحايدة ، وزادت من حقوق المحاربين ، وقد قضت الحرب العالمية الثانية على نظام الحياد في بضعة أشهر . ومع ذلك فإن الحياد يظل ممكناً إذا كانت الدولة في حالة حياد دائم كسويسرا ، أو إذا عجز مجلس الأمن عن اتخاذ تدابير القمع نظراً لاستعمال إحدى الدول الكبرى حقها في الاعتراض (١) ... ونحن تؤيد الرأي القائل (٢) بأن نظام الحياد لا يتعارض إطلاقاً مع نظام الأمن الجماعي الوارد في ميثاق الأمم المتحدة ، ويمكن معالجته كنظام إقليمي يتفق مع روح الميثاق ، وصياغته التي سمحت بوجود النظم الإقليمية التي تهدف إلى المحافظة على السلم والأمن في إقليم معينة . وإذا كانت الجماعة الدولية الحاضرة قد اعترفت بتوافق الأحلاف العسكرية مع نظام الأمن الجماعي ، فمن المؤكد أن الحياد الدائم — وهو نظام يهدف إلى المحافظة على السلم في إقليم معينة — لا يتعارض أبداً مع أحكام الميثاق ، لأن الامتناع أو العمل السليبي يعد كالعمل الإيجابي في تدعيم السلم ، وتحقيقه في المجتمع الدولي . ويصدق هذا القول على الحياد العادي أيضاً ، ويمكن للدول الأعضاء الأخذ بنظام الحياد حينما يفشل مجلس الأمن أو الجمعية العامة

(١) الدكتور حامد سلطان ، المرجع السابق : ص ٣٣٤ ، الدكتور حافظ فاتم : ص ٦٣٢ - ٦٣٣ ، أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٧٤٤ ، سفارلين (الحياد والحرب الكلية والأمن الجماعي) ص ٣٦٤ - ٣٧١ ، ويزلي (نفس الموضوع) : ص ٦١٨ .

(٢) انظر تفصيل هذا الرأي في بحث « النظرية المعاصرة للحياد » للدكتورة عائشة راتب ، وكيف وقت بين أحكام الميثاق ومبدأ منع الحروب ونظرية الأمن الجماعي ، واشتراك كافة الدول الأعضاء في دفع العدوان على إحداها . وذلك في مجلة القانون والاقتصاد ، العدد الأول السنة ١٩٦٢ : ص ٢٥٣ - ٢٧١ ، ٢٧٧

في إقرار السلم والأمن الدولي. أما الالتزام القانوني في المساعدة في الإجراءات الجماعية لقمع الحرب ، حتى ولو طلبها المجلس من دولة محايدة فهو غير موجود أصلاً لتطبيق الميثاق نفاذه على قيام المجلس بسقد الاتفاقات العسكرية اللازمة مع الدول الأعضاء - وهي اتفاقات لم يتم عقدها حتى الآن - . وحيث أن الحياد موجود ويمكن قانوناً وفلاً . وإذا كان ميثاق الأمم المتحدة لا يترف صراحة بنظام الحياد إلا أن هذا النظام بشكله الدائم والمؤقت يمكن تواجده ترتيباً على إجراءات الأمن الاختيارية الواردة في الميثاق ، وعلى تصريع الميثاق بمجاوز استخدام القوة في أحوال معينة . وإذن فنظام الحياد ليس استثناء أو خروجاً على نظام الأمن الجماعي بصورته الحالية ، وليس هو فقط أحد أشكال هذا النظام ، وإنما هو نظام قانوني قائم بذاته يكمل عمل النظام الأول بصورته الناقصة التي نص عليها الميثاق ، فكل منها يهدف إلى تحقيق هدف المحافظة على السلم إلا أن الأول أثره عام والثاني أثره محدود في نطاق معين .

الغرض من الحياد :

تتخذ الدول موقف الحياد لتجنب نفسها ويلات حرب لا مصلحة لها في الدخول فيها ، ولا فائدة تجنبها من ورائها . وتلتزم مقابل ذلك بالامتناع عن تقديم المساعدة لأي من طرفي الحرب ، وبعدم التحيز لأحدهما ضد الآخر ، وهذا هو هدف الحياد المؤقت (١) .

أنواع الحياد :

الواقع أن الحياد من نوع واحد ، الحقوق فيه واحدة للدول جميعاً ،

(١) رسالة تطور مبدأ الحياد : ص ٢٦ ، ٣٣٤ ، أبو هيف : ٦٧٩ ، ٦٨٨ .

والواجبات كذلك . وانما جرت الأقسام بذكر تقسيمات مختلفة للحياة ، بعضها لا يبر عن اختلاف في طبيعة النظام ، وبعضها وإن كان فيما مضي يبر عن اختلاف في طبيعة الحياة أو في مشتملاته ، إلا أنه لم يعد يبر عن حقيقة واقعة في الوقت الحاضر . (١)

وسنبين هنا الفرق بين نوعين من الحياة فقط ، هما الحياة الدائم والحياة المؤقت حتى تتعرف على حكم الإسلام فيها .

الحياة العادية المؤقت أو الحياة بالإرادة المنفردة : مؤداه بقاء الدولة بعيداً عن حرب قائمة بين دولتين أو أكثر ، وامتناعها عن مساعدة أحد الفريقين المتحاربين ضد الآخر مقابل عدم إحكامها في القتال القائم وتجنبها ويلاته . واذن فقواعد الحياة تفرض وجود حالة حرب بالمعنى المتعارف عليه قانوناً ، وتمتنع الدولة المحايدة عن الاشتراك في القتال ، وقواعد الحياة تخاطب الدول ذات السيادة (لا الأفراد) والحياة لا يوجد ولا يستمر إلا بناء على رغبة الدول المحايدة ، وهذه هي خواص الحياة .

أما الحياة الدائم : فهو مركز قانوني توضع فيه الدولة بالاتفاق مع الدول الأخرى ، وتترتب عليه من جانبها التزامات تقيد في بعض النواحي حريتها في ممارسة سيادتها الخارجية . فهو يحرم عليها الاشتراك في أي حرب ضد أي دولة ، إلا إذا كان ذلك لدفع اعتداء واقع عليها مباشرة ، ولا يكون وضع الدولة في حياة دائم إلا بمقتضى معاهدة تشترك فيها مع دول أخرى تعتبر ضامنة لهذا الحياة (٢)

(١) أوبنهايم : ٢ ص ٥٢٧ - ٥٢٩ ، جنينة : ص ٤٥٧ .

(٢) أوبنهايم : ٢ ص ٥٢٧ - ٥٢٨ ، رسالة تطور مبدأ الحياة للدكتور حامد سلطان :

ص ١٢٣ ، أبو حيف : ص ١٩٨ ، النظرية المعاصرة للحياة للدكتور عائقة رانب في مجلة القانون لسنة ١٩٦٢ : ص ١٩٣ - ١٩٨ وما بعدها .

فالفرق بين الحيادين ليس مجرد فرق في مدة الحياد ، بمعنى أن الحياد العادي يكون مؤقتاً ، في حين أن الحياد الدائم يبقى ما بقيت الدولة ، ولكنه فرق في طبيعة كل منها . فالحالة الأولى : حالة عرضية لا تترتب إلا عند وجود حرب وثبوت عدم اشتراك الدولة فيها . والحالة الثانية : حالة دائمة تترتب ، لا على وجود حرب أو عدم وجودها ، وإنما على معاهدة سابقة تلتزم فيها الدولة المحايدة حياداً دائماً بعدم الدخول في حرب أو إتيان عمل . يجبرها إلى الحرب (١) . وكذلك لا يجوز لها ترك هذا الحياد إلا في ظروف معينة ، ويلتزم المحاربون باحترام حقوقها وبعدم الاعتداء على أقاليمها (٢) .

وهناك دولتان باقيتان في حالة حياد دائم في الوقت الحالي : هما سويسرا الذي بدأ حيادها سنة ١٨١٥ م بإقراره في مؤتمر فيينا ، والنمسا التي قرر دستورها سنة ١٩٥٦ وضعها في حالة حياد دائم ، وقامت بإعلان حيادها للدول المختلفة التي وافقت عليه (٣) . والسبب في انكماش فكرة الحياد أن الدول المتحاربة لم تحترم نظام الحياد ، فقد انتهك الحلفاء في الحرب العالمية الأولى حياد الدول المحايدة ، مثل بلجيكا واللوكسمبورغ ، وأهدرت سيادتهم واقتحمت أراضيهم واكتووا بنار الحرب . وتكرر الأمر في الحرب العالمية الثانية ، حتى إن هذه الحرب عصفت بجميع أصول الحياد الثابتة ، ولا سيما في الولايات المتحدة (٤) .

(١) جنينة (قانون الحرب) : ص ٤٥٩ ، سفارلين : ص ٣٧١ .

(٢) بحث الدكتورة عائشة راتب ، المرجع السابق : ص ٢٠٤

(٣) مبادئ القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم طبعة ١٩٦١ : ص ٢٦٦ ، والنظرية

العاصرة للحياد ، المرجع السابق : ص ٢٠٣

(٤) أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٧٤٣ ، سفارلين : ص ٣٦٤ ، حقبة الحرب العالمية

لموريل : ص ٥٤ .

هذا هو الحياد في القانون الدولي منذ نشأة نظامه إلى الحد الذي تطور إليه في الوقت الحاضر .

فما هو موقف الاسلام بالنسبة لنظام الحياد ؟

الواقع أن الحياد كنظام قانوني ومن خصائص سيادة الدولة لم يعرف إلا حديثاً كما لاحظنا في تاريخ الحياد ، ولكننا نلتبس في الاسلام وجود فكرة لمبدأ الحياد تشبه نظام الحياد الحالي ، لتعرف مدى إقرار هذا النظام من الناحية الشرعية ، وعندئذ قلدي نطلق عليه صفة الحياد قبل ظهوره كنظام قانوني : هو الحياد المعتبر كواقعة مادية سياسية ، ولكن الشرع أقره لوجود حالة سلام في بعض البلاد كالحبشة ونحوها . وقد عرفنا سابقاً أن المصور القديمة عرفت الحياد كواقعة مادية سياسية ، إلا أنها كما يبدو ، لم تعرفه كنظام قانوني من نظم القانون الدولي إلا في أواخر المصور الوسطى حينما نادى جروسويس بنظرية الحروب المادية والحروب غير المادية .

وإذا كان الإسلام يتعرف بالحياد كواقعة مادية فإنه لا مانع في رأينا من الاعتراف به كنظام قانوني ؛ لأن المبرة بالتأنيج . وأدلة ذلك تظهر بما يأتي :

بناء على ما حققناه قريباً من أن الأصل في العلاقات مع غير المسلمين هي السلم ، وأن تقسيم الدنيا إلى دارين أمر طارئ بسبب الحرب ، وليس شرعاً دائماً ، فإننا نقرر مشروعية ماظهر حديثاً من مبدأ الحياد « في الإسلام » ودليلنا على ذلك في الجملة :

هو القرآن الكريم . يقول الله عز وجل « فما لكم في المنافقين فئتين والله أركسهم ... ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء فلا

تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله ، فإن تولوا فخذوهم واقتلوا حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم ولياً ولا نصيراً . إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق أو جاءوكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم ، ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم ، فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا اليكم السلم ، فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً .. (١) .

ومنى أركسهم : ردهم إلى الكفر والقتال ، يصلون : يتصلون ، حصرت صدورهم : ضاقت عن قتالكم وقتال قومهم ، السلم : الاستسلام والسلام .

نزلت هذه الآية بعد فتح مكة بعد أن انقطعت الحروب ، فهي من الآيات المحكمات التي لم يتطرق إليها النسخ (٢) . وهي تعني أن الله تعالى أوجب قتل غير المسلم في الحرب ، إلا إذا كان معاهداً أو داخلاً في حكم المعاهد (بأن كان حليفاً لمعاهد لنا) ، أو تاركاً للقتال ، فإن هؤلاء لا يجوز قتلهم . وقد ذهب جمهور العلماء إلى أن الذين استثناهم الله تعالى : هم من الكفار الذين كانوا كلهم حرباً للمؤمنين ، يقتلون كل مسلم ظفروا به إذا لم يمنعه أحد ، فشرع الله للمؤمنين معاملتهم بمثل ذلك ، وأن يقتلوهم حيث وجدوهم إلا من استثنى ، وهم من تؤمن غائلتهم ، بأحد أمرين :

أحدهما : أن يتصلوا بقوم معاهدين للمسلمين على عدم الاعتداء ، فينضموا إليهم ويلتحقوا بهم فيصبحوا في حكم المعاهدين .

ثانيهما : أن يجيئوا المسلمين مسالين ، وقد ضاقت صدورهم بقتالهم وقتال قومهم ، فيعلنوا تمسكهم بالحياة . وهو نص الآية « أو جاءوكم حصرت

(١) النساء : ٨٩ - ٩١

(٢) راجع النسخ والمنسوخ في القرآن لابي جعفر النحاس : ص ١١١ .

صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم ، فلا يصح حينئذ قتالهم . فقوله « أو جاءوكم » معطوف على صلة « الذين يصلون » كأنه قيل : إلا الذين يصلون بالمجاهدين أو الذين لا يقاتلونكم . قال الزمخشري : والوجه اللطيف على الصلة لا على صفة « قوم » لقوله تعالى « فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا » بعد قوله « فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم » ، فقرر أن كفهم عن القتال أحد سببي استحقاقهم لنفي التعرض عنهم وترك الإيقاع بهم ، وم بنو مدليج جاءوا رسول الله ﷺ غير مقاتلين ، وعاهدوه ألا يسيروا عليه كما جاء في صلح خالد بن الوليد لهم (١) . وقال الرازي : « إن النبي ﷺ وادع وقت خروجه إلى مكة هلال بن عامر السلمي على ألا يمينه ولا يمين عليه ، وعلى أن كل من وصل إلى هلال ولجأ إليه فله جواره ... » (٢) .

فالآية نص واضح في تقرير مبدأ الحياد المعروف حديثاً ، ويتفق مع روح الدعوة الإسلامية التي انتشرت بطريق السلم ، واعتبرت الحرب ضرورة لدفع العدوان . فاذا امتنع المدوان وانتم غير المسلمين جانب السلم مع

(١) وكون الآية نزلت في قبيلة وهي (بنو مدليج) يستدل منه على أن للدولة في العصر الحديث أن تتخذ مثل هذا الموقف إذ لا معنى للتخصيص بأن الآية بالنسبة للأفراد فقط ، فلفظ الآية « إلا الذين يصلون » عام لا يحدده باسم الموصول وهو من صميم الصوم ، وقد أجمع الصحابة وأهل اللغة على إجراء ألفاظ القرآن والسنة على الصوم إلا ما دل الدليل على تخصيصه ولم يرد تخصيص الآية هنا . (انظر أصول الفقه للشيخ محمد الحصري : ص ١٨٤ - ١٨٧) .

(٢) انظر فيما يختص بالآية تفسير الطبري : ص ١١٦ ، تفسير الكشاف : ١ ص ٤١٥ ، تفسير الرازي : ٣ ص ٢٨٢ ، البحر المحيط : ٣ ص ٣١٥ وما بعدها ، تفسير ابن كثير : ٢ ص ٥٤١ ، تفسير الألوسي : ٥ ص ١٠٩ وما بعدها ، أسباب النزول للنيسابوري : ص ١٢٥ ، تفسير المنار . ٥ ص ٣٢٥ - ٣٢٦ ، تفسير القاسمي « محاسن التأويل » ص ١٤٤٩ .

المسلمين ، سارت العلاقات سيراً طبيعياً ، دون أن يكدر صفوها شيء .
« ومما هدأت الحياض مشروعة في الإسلام بدلائل مستقلة من نحو هذه
الآيات ، والصلح جائز إذا كان وسيلة إلى الوقوف موقف الحياض في قتال
المسلمين عدوا ذا شوكة » (١) .

ولا غرابة فيما فهمناه من هذه الآيات فهي تتفق مع الأصل العام في
القتال في سورة البقرة وغيرها ، قال تعالى : « وقاتلوا في سبيل الله الذين
يقاتلونكم ولا تعتدوا » (٢) .

وإذا كان القرآن يقرر مبدأ الحياض ، فما هو نوع هذا الحياض بحسب
ما هو معروف في القانون الدولي ؟ .

يرى الأستاذ مجيد خدوري : أن الحياض بالمعنى المعروف اليوم : وهو
« أن تعلن الدولة بمحض إرادتها حياضها نحو قوتين أو أكثر من القوى
المتحاربة » ليس مسموحاً به لدى الفقهاء المسلمين ، لأنهم قرروا أن الإسلام
ينبغي أن يكون في حرب دائمة مع أي دولة ترفض أن تدعن لشروطه ،
إما بالخضوع للحكم الإسلامي ، أو بقبول تسوية سلمية مؤقتة ، لأن الدنيا
قيمان : دار إسلام ودار حرب .

وبناء على هذا فقد قرر الفقهاء - على حد قوله - أنه لا يجوز لقطر
أن يتخذ موقفاً حياضياً بين الدارين بدون موافقة الإسلام . ثم يعود
فيقول : لقد وجدت حالات حياض قائمة على أساس اعتبارات عملية تكون
قسماً مستقلاً من العالم يسمى دار الحياض أو عالم الحياض : وهي البلاد التي

(١) انظر رسالة الدكتور ابراهيم عبد الحميد لنيل شهادة تخصص المادة من الأزهر وموضوعها

« العلاقات الدولية العامة في الإسلام » .

(٢) البقرة : ١٩٠

يوافق الإسلام على إعفائها من الجهاد . وهذا على وجه الدقة ليس هو
حياد اليوم ، وإنما يمكن أن يقال : إن الحياد المفروض هو المسموح به
في الإسلام^(١).

وقد ذكر الأستاذ خدوري أمثلة ثلاثة للحياد المبني على اعتبارات عملية :-
أولاً - حالة النيبيريا (الحبشة) : إن المسلمين لم يعتبروا الحبشة من
دار الحرب ، بناء على ما كان هناك من علاقات طيبة بين المسلمين الأوائل
وبين بلاد الحبشة ، فقد أكرم النجاشي المهاجرين إليه ، وحمام من كل أذى
من قريش ، وأحسن الرد على كتاب الرسول ﷺ إليه الذي يدعو فيه
إلى الإسلام في السنة الثامنة للهجرة ، فأسلم ، ولذا ورد في الحديث عن
رجل من أصحاب النبي ﷺ أنه قال - فيما رواه أبو داود والنسائي والبيهقي
والحاكم^(٢) - «دعوا الحبشة ما ودعوكم (تركوكم)، واتركوا الترك ما تركوكم»،
وروى النسائي والبيهقي والطبراني عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن
النبي ﷺ قال : «تركوا الحبشة ما تركوكم فإنه لا يستخرج كنز الكعبة
إلا ذو السويقتين من الحبشة^(٣)» . قال الإمام مالك : «لا يجوز ابتداء
الحبشة بالحرب ولا الترك لما روي من الحديث السابق . وقد سئل
مالك عن صحة هذا الأثر فلم يتعرف بذلك لكن قال : لم يزل الناس
يتحامون غزوم^(٤)» .

(١) الحرب والسلام في الفريضة الإسلامية ، خدوري : ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

(٢) هو محمد بن عبد الله النيسابوري القهيري بالحاكم ، وعرف بابن اليسع ، أبو عبد الله ،
من أكابر حفاظ الحديث والمصنفين فيه ، مولده ووفاته بنيسابور ، توفي سنة (٤٠٥ هـ) .

(٣) سنن النسائي : ٦ ص ٤٤ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٧٦ ، سنن أبي داود : ٤ ص ١٦٢ ،
منتخب كثر العمال من مسند أحمد : ص ٢٩٦ ، مجمع الزوائد : ٥ ص ٣٠٤ .

(٤) بداية المجتهد : ١ ص ٣٦٩ .

وبما أن أحكام الإسلام لم تكن نافذة في بلاد الحبشة (وهي القاعدة التي بها تصير الدار إسلامية) فلا يمكن اعتبار الحبشة من دار الإسلام، ولا هي من دار الحرب لموادعة الإسلام لها . وعلى هذا فهي يمكن أن تدعى بما يسمى في عصرنا هذا « دار الحياض أو عالم الحياض^(١) » . أي لا بمعنى الحياض القاصوفي المعروف اليوم وإنما بمعنى وجود حالة مغايرة لحكم دار الحرب ودار الإسلام معاً .

ثانياً - حالة بلاد النوبة :

حاصر المسلمون في عهد عمرو بن العاص نوبة مصر، فلقوا قتالاً شديداً ولم يتمكنوا من فتحها لمهارة سكانها في الرمي ، حتى سموا « رماة الحدق » وظل الأمر كذلك حتى ولي مصر عبد الله بن أبي سرح^(٢) ، فسألوه الصلح والموادعة ، فأجابهم إلى ذلك على غير جزية ، لكن على إهداء ثلثمائة رأس في كل سنة ، وفي رواية أربعمائة ، وعلى أن يهدي المسلمون إليهم طاماً بقدر ذلك . قال ابن لهيعة^(٣) : وأمضى ذلك الصلح عثمان ومن بعده من الولاة والأمراء وأقره عمر بن عبد العزيز نظراً منه للمسلمين وإبقاء عليهم^(٤) .

وكان هذا الصلح بمثابة اتفاق تجاري تبادلي ، لأنه حين الدفع كان كل من المسلمين والنوبيين يقدمون إضافات أخرى على ما اتفق عليه .

(١) مجيد خدوري ، المرجع السابق : ص ٢٥٣ - ٢٥٨ .

(٢) هو عبد الله بن سعد بن أبي سرح القرظي السامي ، فاتح أفريقية ، وفارس بني عامر ، من أبطال الصحابة ، كان من كتاب الوحي للنبي صلى الله عليه وسلم ، توفي سنة (٨٣٧) .

(٣) هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن لهيعة بن عتبة بن لهيعة ، الحضرمي ، كان مكثراً من الحديث والاختبار والرواية . قال ابن سعد : إنه كان ضعيفاً ، توفي بمصر سنة (١٧٤ هـ) .

(٤) فتوح البلدان للبلاقي : ص ٢٤٥ ، تاريخ الطبري : ٤ ص ٢٣٠ .

وتظهر الصفة التبادلية ليس في النواحي الاقتصادية فقط ، وإنما في الشروط القانونية والسياسية أيضاً ، كتأمين السياح واحترام الرسل والتقاليد الدينية في بلاد كل منهم ، بل في ميثاق عدم الاعتداء من كلا الجانبين . ولم يحدد للمعاهدة أجل معين ، وكانت تتجدد ضمناً أو علناً في كل سنة حين تقديم الهدايا . واستمرت المعاهدة أكثر من ستمائة سنة حتى الحكم الفاطمي في مصر .

وتختلف حالة النوبة عن حالة أثيوبيا من ناحيتين هامتين :

الاولى - هي أن الإسلام لم يقرر إعفاء النوبة من الجهاد كما فعل بالنسبة لأحبشة ، ولكنها في الواقع لم تتعرض لهجوم من قبل المسلمين طيلة مدة سريان المعاهدة ، إلا مرة حدث فيها نبذ المهد ثم عادت العلاقات إلى ما كانت عليه .

الثانية - لم تبق النوبة على وضعا دون جهاد باختيار المسلمين ، وإنما لم يتمكنوا من فتحها .

وعلى ذلك لم تكن النوبة معتبرة من دار الإسلام لعدم نفاذ أحكام الشريعة فيها ، ولا من دار المهد كما هو رأي الشافعي ، لعدم وجود علاقة الخضوع والتبعية ، وإنما كان ما يدفعه أهل النوبة على أساس المعاملة بالمثل ، وعلى سبيل العلاقات التجارية التي يتكافأ فيها الطرفان .

وإذن فمركز بلاد النوبة يشبه من بعض الوجوه مركز أثيوبيا، ولكنه حدد وضعه بمقتضى معاهدة بين المسلمين وأهل النوبة ، مما يجعل هذه الحالة من حالات « الحياد المفروض » وتعتبر بلاد النوبة بلداً محايداً (١) .

(١) راجع الحرب والسلام للاستاذ خدوري : ص ٢٥٩ - ٢٦١

ثالثاً — حالة قبرص :

قبرص مثل آخر من أمثلة ما يسمى « بالحياض » في الإسلام .. كانت قبرص جزيرة خاضعة للبيزنطيين حينما هاجمها معاوية بن أبي سفيان (١) في عهد عثمان بن عفان (٢) في سنة ٢٨ هـ / ٦٤٨ م ويقال في سنة ٢٩ . فلما سار المسلمون إليها صالحهم أهلها بموافقة معاوية على سبعة آلاف ومائتي دينار كل سنة ، يؤدون إلى الروم مثلها . فهم يؤدون خراجين لا يمنعهم المسلمون عن ذلك . وليس على المسلمين منهم ممن أرادهم ممن وراءهم ، وعليهم أن يؤذوا المسلمين بمسير عدوم من الروم ، ويكون طريق المسلمين إلى المدو عليهم . فكان المسلمون إذا ركبوا البحر لم يمرضوا لهم ، ولم ينصرهم أهل قبرص ولم ينصروا عليهم .

فلما كانت سنة ٣٢ هـ أعانوا الروم على الغزاة في البحر بمراكب أعطوهم إياها ، فغزاهم معاوية في سنة ٣٣ هـ / ٦٥٤ م في خمسمائة مركب ، ففتح قبرص عنوة ، فقتل وسبى ثم أقرهم على صلحهم (٣) .

(١) هو معاوية بن أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف القرشي الأموي . مؤسس الدولة الأموية في الشام ، وأحد دعاة العرب المتميزين الكبار ، كان فصيحاً حليماً وقوراً ، سلمه الحسن بن علي الخلافة سنة ٤١ هـ ، مات في دمشق سنة ٦٠ هـ .

(٢) هو عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية ، من قريش أمير المؤمنين ، ذو النورين ، ثالث الخلفاء الراشدين وأحد العشرة المبشرين بالجنة ، من كبار الرجال الذين اعتز بهم الإسلام في عهد ظهوره ، لقب بذي النورين لتزوجه بنتي النبي صلى الله عليه وسلم : رقية ثم أم كلثوم . قتل صبيحة عبد الأضحى وهو يقرأ القرآن ، في بيته بالمدينة سنة (٣٥ هـ) .

(٣) تاريخ الكامل لابن الأثير — ٣ ص ٣٧ ، فتوح البلدان : ص ١٦٠ : الأموال :

وفي أثناء قولي عبد الملك بن صالح^(١) ولاية قبرص أحدثوا حدثاً في ولايته بقيام طائفة منهم بثورة ، ربما كانت بتحريض البيزنطيين ، فاستشار عبد الملك الفقهاء في شأنهم لإلغاء معاهدتهم ، لنكثهم العهد بذلك فأشار عليه أكثر الفقهاء - منهم الإمام مالك - بالإبقاء على العهد والكف عنهم^(٢) .

إزاء وجود قوتين متنافستين للسيطرة على البحر الأبيض المتوسط : وهم المسلمون والبيزنطيون ، وبسبب وجود معاهدات بين قبرص وهاتين الدولتين الكبيرتين بما تضمنته من التزامات متساوية نحوهما ، فإن ذلك أوجد مركزاً وسطاً محايداً لقبرص . ولتوضيح هذا المركز القانوني نذكر ناحيتين :

الأولى - وهي أنه لم تكن قبرص دولة تابعة للإسلام وحده وإنما للروم أيضاً . فكان تقضها للمعاهدة بالنسبة للمسلمين وعدم قيامها بالتزاماتها نحوهم ، اعتماداً منها على الروم ، كان ذلك سبباً في إيجاد حالة خاصة لها ، وفي مركز وسط بين دولتين عظيمتين بسبب تنافسها عليهما .

الثانية - بالرغم من أن قبرص كانت تدفع خراجاً إلى المسلمين ، فسكانها لم يكونوا أهل ذمة كما قرر موسى بن عيينة^(٣) الذي سأله عبد الملك بن صالح عن شأنها حين قيام فتنة فيها . ولذلك ظل المسلمون

(١) هو عبد الملك بن صالح بن علي بن عبد الله بن عباس ، أمير من بني العباس ، كان من أفصح الناس وأخطيم ، له مهابة وجلالة ، تولى عدة إمارات في عهد العباسيين ، وتوفي سنة ١٩٦ هـ .

(٢) راجع الأموال : ص ١٧١ .

(٣) هو موسى بن كعب بن عيينة التميمي ، أبو عيينة ، من كبار القواد ، وأحد الرجال الذين رفعوا عماد الدولة العباسية وهدموا أركان الدولة الأموية ، توفي سنة (١٤١ هـ) .

محافظين على المعاهدة ، رغم قتل القبرصيين أخبار المسلمين وأسراهم إلى عدوهم بما لا يتفق وعقد الذمة لو كانوا ذميين .

ورغم وجود معاهدة بين المسلمين وقبرص ، فلم تعتبر قبرص جزءاً من دار الإسلام ، ولا كانت أحكام الشريعة نافذة في بلادهم ، ولم تكن أيضاً من دار الحرب لأن المسلمين كالبيزنطيين تهاددوا على أن يمتنعوا من مهاجمة قبرص ، وفي الوقت ذاته لم تكن خارجة عن منطقة دار الحرب ، نظراً لموقفها الحسن من الإسلام كما هو شأن الحبشة ، أو بسبب مقاومتها القوة الإسلامية كما هو حال النوبة .

وهكذا اعتبرت قبرص من قبل المسلمين والبيزنطيين ولاية محايدة ، ومركزها في تقدير الإسلام واقع في القسم الخامس بعالم الحياض أو دنيا الحياض (١) .

ملاحظتنا على رأي الاستاذ خدوري : مع اعترافنا بأن الحياض لم يكن في عهد الإسلام قد ظهر كنظام قانوني ؛ إذ لم يكن هناك إدراك لمعنى الحياض نتيجة قيام شبه علاقات ودية ، فإنما تقدر للأستاذ خدوري محاولته في التعرف على حالات في الإسلام تشبه عملياً وضع المحايدين اليوم وإن لم يكن لهم وضع قانوني يحدد لهم واجباتهم وحقوقهم ، ولصككتنا فختلف منه في تأصيل هذه الحالات وإرجاعها إلى مصدرها الشرعي ، فهو يعتبر وجود فكرة الحياض على أنه واقعة مادية في أثويا والنوبة وقبرص ، - مبنياً على اعتبارات واقعية ، وليس بناء على أصل شرعي (أي أن الشرع في تقديره لا يقرها) . ومرجع ذلك تأثره بالفكرة القائلة : إن دار الإسلام تظل في حرب دائمة مع سكان دار الحرب ، حتى يتم القضاء على

الكفار أو قبولهم التبعة لحكم الإسلام ، وباعتبار أن الدنيا داران فلا يكون هناك مجال للاعتراف شرعاً بما يسمى بحالة الحياد .

ونحن قد فندنا سابقاً دعوى الحروب الدائمة في الإسلام واتهمنا إلى أن الحرب ضرورة تنتهي بانتهاء الغرض منها ، وهو دفع العدوان والمحافظة على حق البقاء وحماية شرف الدعوة ، ثم تعود العلاقات مع غير المسلمين إلى الأصل الطبيعي وهو السلم . والسلم له صفة الدوام والاستمرار وليس مجرد مرحلة استثنائية قصيرة لاستئناف الحرب مرة أخرى (١) ، لأن الأصل في العلاقات هي السلم وليس الحرب كما حققناه سابقاً .

ونعارض أيضاً في أن مانسميه بحياض الحبشة وقبرص والنوبة كان مبنياً على مجرد الاعتراف بالأمر الواقع ، ذلك أن الإسلام في مبدأ أمره كان حريصاً على أن تكون مختلف قضايا مستمدة من أصل شرعي ، فبالنسبة للحبشة سنة الرسول الفعلية حجة في الموضوع .

وأما النوبة وقبرص فكان مركزهما محدداً على أساس معاهدة ، والمعاهدات مشروعة في الإسلام ، فالحبشة وبلاد الترك رغم أنها داخلية تحت عموم الأمر بالقتال : « وقاتلوا المشركين كافة » (٢) ، فإن الرسول ﷺ لم يأذن بمحاربتها ، وذلك بناء على أصل شرعي آخر : هو أنها التزمت جانب السلم مع المسلمين ، وحافظت على علاقات الود والصداقة معهم ، وأسلم النجاشي ملكها . وهذا قدر كاف في غرس نواة لنشر الدعوة الإسلامية التي تجهد في فتح مجالات لها بطرق سلمية قبل كل شيء .

والعلاقة ببلاد النوبة نظمت على أساس معاهدة ، وإلا كان بإمكان

(١) المرجع السابق ، خدوري - ص ٢٦٧ .

(٢) تفسير الألوسي : ١٠ ص ٥٠ .

المسلمين أن يحشدوا الجيوش الجرارة لفتحها طيلة الستائة سنة ، مدة بقاء
المعاهدة لولا وجود المعاهدة. ودليل ذلك ما روي عن يزيد بن أبي حبيب (١)
قال : « ليس بيننا وبين الأسود عهد ولا ميثاق إنما هي هدنة بيننا وبينهم
على أن نمطبهم شيئاً من قمح وعدس ، ويمطوننا رقيقاً (٢) ، فلا بأس
بشراء رقيقهم منهم أو من غيرهم (٣) . »

وكذلك الملاقة بقبرص كانت منظمة بمعاهدة بدليل أن أهلها طلبوا
الصلح فصالحهم معاوية بن أبي سفيان (٤) ،

فهذه الحالات التي اعتبرها الأستاذ خدوري في حالة حياد ترجع إلى
أصل شرعي في رأينا ، بدليل ما أوردناه من نصوص القرآن في أنه
يقر بوجود بعض الكفار في مركز محايدين . ولا يقتصر الأمر على هذه
الأمثلة ، فهناك أمثلة أخرى في الموضوع ذاته :

(١) هو يزيد بن سويد الأزدي بالولاء ، المصري ، مفتي أهل مصر في صدر الاسلام وأول
من أظهر علوم الدين والفقه بها توفي سنة ٨١٢ هـ .

(٢) أسباب الرق في الفرائع القديمة إما أن ترجع إلى فكرة الجزاء مدنياً أم جنائياً أو
فكرة التعاقد الاختياري ، فكان للشخص أن يبيع نفسه وكان للأب أن يبيع أولاده باعتبارهم أرقاء
حتى يتخلص من الاتفاق عليهم ، وأما أن يرجع إلى حكم القوة ، وقد منعت الفريضة الاسلامية
هذه الأسباب ما عدا الحرب بشرط أن تكون حرباً شرعية عادلة ضد المعتدين وأن تتحقق الغلبة
للمسلمين ثم لا يقبل الأسرى الاسلام أو العهد ، والفرع لا يبيع أن يسترق مسلم أصلاً ولا شخص
حر وإن كان غير مسلم .

(راجع عوارض الاهلية للدكتور حسين النوري : ص ٣٤ - ٣٦ ، المختارات الفتحية :
ص ٦٢ ، الاسلام دين الفطرة : ص ٧٩ ، تاريخ التشريع الاسلامي ومصادره للاستاذ محمد
سلام مذكور : ص ٤٣)

(٣) فتوح البلدان - ص ٢٤٦

(٤) نفس المرجع السابق - ص ١٦٠

١ — ورد في السيرة أن النبي ﷺ اتفق مع بني ضمرة على أن يكونوا في حالة حياد بينه وبين قريش ، وهذا نص المأهدة : « خرج رسول الله ﷺ لاثنتي عشرة ليلة مضت من صفر ، السنة الثانية للهجرة في سبعين رجلاً ، ليس فيهم أنصاري ، يريد قريشاً وبني ضمرة ، فاتفق له مواعدة سيد بني ضمرة ، وهو مجدي بن عمرو ، واستقرت المصالحمة على أن « لا يغزو بني ضمرة ولا يغزونه ، ولا يكثروا عليه جماً ، ولا يعينوا عليه عدواً ، . وكتب بينه وبينهم كتاباً (١) . وقواعد الحياد وإن كانت تخاطب الدول ذات السيادة لا الأفراد أي ولا القبائل فإننا نستدل بهذا على مجرد تقرير مشروعية المبدأ ثم يطبق على صورة أوسع .

٢ — في عهد عمر بن الخطاب صالح الرب الجراجمة (٢) الجبلية الساكنة على حدود سورية ، حينما فتحوا الشام على أن يكونوا أعواناً للمسلمين ، وعيوناً ضد الروم على شريطة ألا يطلب منهم الجزية (٣) .

٣ — أعطى معاوية بن أبي سفيان عهداً للأرمن سنة ٦٥٣ م اعتبر أساساً شرعياً لاستقلال الأرمن الداخلي ، أعفاهم فيه من الجزية مدة ثلاث سنين (٤) ، على أن يقوموا بحاجة خمسة عشر ألف فارس منهم ، وإذا أغار

(١) راجع طبقات ابن سعد - ٢ ص ٣ ومخطوط سيرة ابن سيد الناس : ٤ ق ٦٨ ب ، زاد المعاد : ٢ ص ١١٦ .

(٢) الجراجمة - جمع جرجومة وهي مدينة على جبل اللكام عند مدن الزاج بين يابس (قرية ساحلية على خليج إسوس عند سفح جبل اللكام ، ومحطة على الطريق بين المصيصة والاسكندرونة في تركيا) وبوقة ، ويغال : إن الجراجمة جمع جرجومة اسم أهل هذه المدينة ، والظاهر أن هذا الاسم القديم ظل متعلقاً بهذه المدينة ، وكان للجراجمة شأن في أثناء الفتح العربي وفي عهد الأيوبيين .

(راجع دائرة المعارف الإسلامية - ٦٨ ص ٣١٨)

(٣) فتوح البلدان - ص ١٥٩

(٤) فتوح البلدان - ص ٢٠٩ وما بعدها ، الشرع الدولي في الاسلام : ص ١٢٩

عليها الروم أمدّها بكل ما تريده من نجات .

هذه هي أمثلة أخرى من الحياد في الإسلام ؛ إذ أنّ الحقوق والواجبات التي تقرّها تشبه تلك التي يرتبها نظام الحياد المعروف اليوم ، إلا أنه يلاحظ أنّ المعاهدات التي نظمت علاقة المسلمين بالمهاجرين ، ليس من الضروري أن تكون على أساس الجزية ، وإنما الهدف الأول من المعاهدة ضمان توفر السلام مما يجعلنا نقرر أنّ المعاهدات أصل عام في الإسلام ، وليست أمراً استثنائياً من حالة الحرب كما يرى الاستاذ خدوري ، وحيث يمكن أن تنتظم المعاهدات جميع العلاقات مع غير المسلمين ، وتعتبر ديناً للحياد داخلة في دار المهد كما هو اصطلاح الشافعي رضي الله عنه .

وعلى هذا فالحياد المادي المؤقت الذي تتخذه الدولة بمحض اختيارها لإزاء حرب بالذات وأثناءها لا مانع من الاعتراف به شرعاً ؛ لأنه يجب للمسلمين خطراً آخر ، فلولا التزام جانب الحياد لكان المسلمون في قلق بالنسبة لهذا البلد المحايد عند قيام حرب مع بلد آخر .

أما الحياد الدائم الذي توضع فيه الدولة بالاتفاق مع الدول الأخرى ، فهو يتفق أيضاً مع وجهة النظر الإسلامية التي تقيم علاقاتها الدائمة مع غير المسلمين على أساس المعاهدات .

فالحياد الذي كان يقره الإسلام في حالة قيام الحرب مع الأمم السابقة : هو ما يعرف في القانون الدولي « بالحياد التماقدي » وهو الحياد الذي يتم باتفاق دولة مع دولة أخرى^(١) . وليس هو الحياد الدائم الذي سبق أن شرحناه ، أو الحياد المفروض (كما يرى الاستاذ خدوري) وهو الذي يطبق على

(١) انظر قانون الحرب والحياد للدكتور محمود سامي جنية : ص ٤٥٩ ، النظرية المعاصرة للحياد للدكتورة عائشة راتب ، المرحم السابق : ص ٢٠٠

بعض المناطق بقصد منع اتخاذ أي تدبير عسكري فيها ، كما كان حال قناة السويس بمقتضى اتفاقية القسطنطينية عام ١٨٨٨ م . وإذا كان الجهاد في الإسلام لا يتم إلا باتفاق فإن الجهاد اليوم لا يظهر في العمل أي (النطاق المادي) إلا بعد اعتراف كل من الدول الحاربة ، سواء صراحة أو ضمناً بموقف عدم الانحياز ، وهي في ذلك تتمتع بالسلطة المطلقة في التقدير . (١) والجهاد الدائم لا يتم إلا بماهدة دولية كما عرفنا .

وكختام لهذا الفصل من دراستنا زسم صورة المجتمع الدولي الإسلامي الحاضر على النحو الآتي :

إن كان المسلمون اليوم مرتبطين بماهدة مع دولة أخرى بمحض إرادتهم ، فلا يجوز لهم إعلان الحرب عليهم ما دامت الماهدة نافذة إلا إذا بدأ غيرهم بالمدوان كما حصل في المدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦ . وهذا هو حال الدول غير الإسلامية التي يضمها والمسلمين اليوم ميثاق الأمم المتحدة الذي ينص على منع الحروب بين الدول الأعضاء في المنظمة (٢) . فإن لم تكن هناك معاهدة فالحكام المسلمون هم الذين يرتبط بهم حق تقدير إعلان الحرب بعد اتفاقهم على سياسة موحدة . وإذا اقتطع جزء من أرض المسلمين أودم بلادهم عدو ، فيجب على كافة المسلمين في أقطار الأرض أن يسارعوا إلى طرد الدخيل من وطنهم وحيثئذ يعتبر الجهاد فرض عين في سبيل الله .

أما تقسيم الفقهاء للدنيا إلى دارين : فليس له سند شرعي وإنما هو تقرير لواقع العلاقات التي كانت بين المسلمين وغيرهم في عصر الاجتهاد القهبي وما بعده .

(١) انظر بحث النظرية المعاصرة للجهاد المرجع السابق : ص ١٩٦

(٢) انظر تفسير المنار - ص ٣٢٥

وقد اتهمنا من ذلك إلى أن دار الحرب وصف عارض يزول بزوال الحرب ، ثم تعود الدنيا إلى الأصل الذي كانت عليه وهو كونها داراً واحدة ، كما هو رأي الشافعي رضي الله عنه .

والحياد في عرف الإسلام إن كان عادياً مؤقتاً فهو أمر جائز ، وإن كان مؤبداً فلا يعتبر مشروعاً ما لم يتم بالاتفاق مع المسلمين ، وهذا هو حال الحياد الدائم لا ينشأ قانوناً إلا بمهادنة مع الدول الأخرى فهو حياد عقدي^(١) وهو جائز في الإسلام .

أما التزام الحياد من جانب المسلمين أثناء وجود نزاع بين غيرهم فهو أمر معروف . فلم يتدخل المسلمون يوماً ما في شأن منازعات الذين يجاورونهم كالروم والفرس في الشمال ، والقبائل العربية في نجد ، والأوس والخزرج في المدينة . وعندما فتح الرسول ﷺ مكة قال : « إن مكة حرمها الله ولم يحرمها الناس » . والمراد من تحريمها أن تكون على الحياد ولا تجعل محلاً عسكرياً سواء بالنسبة للمسلمين أم لكفار قريش^(٢) . وهذا أوضح مثل للحياد في التاريخ .

(١) راجع الحقوق الدولية العامة للدكتور فؤاد شباط : ص ١٦٠

(٢) راجع الروض الأتق : ٢ ص ٢٧٢

الفصل الثاني

أثر الحرب في العلاقات السليمة بين المسلمين وغيرهم

١ - فكرة عامة عن نظام الأمان :

الإسلام لا يمارض طبيعة الحياة ، فلا يفرض على جماعة ما أن تعيش وراء ستار حديدي منقطعة الصلات ، أو منزلة عن الجماعات الأخرى في أنحاء العالم . وإنما يقر بوجود علاقات شتى مع مختلف البلاد في حالي السلم والحرب ؛ لأن الإسلام دعوة تهدف إلى التغلغل في أي بقعة من الكرة الأرضية وإلى إقامة الروابط بين الشعوب .

وإذا كان لكل نظام أو عصر أسلوبه في حماية شخص الأجنبي عن بلده فإن الإسلام جرى على منح الأجنبي في دار الإسلام أو دار الحرب ما يسمى « بالأمان » سواء أكان بطريق شفاهي أم كتابي ، ولأي غرض ديني أو دنيوي ، حتى يسهل امتزاج الشعوب وانتقال المعارف وتمحيص فكرة الدين .

ونظام الأمان في الإسلام يتسع لكل أنواع الحماية والرواية المرووفة حديثاً لشخص الأجنبي وماله في بلاد الإسلام ، أو لعقد الصلات السليمة بين المسلمين وغيرهم ، حتى ولو جربنا على رأي فقهاءنا القدامى في أن أصل العلاقات مع غير المسلمين هي الحرب وليست السلم . وقد كانت فكرة الأمان من الأسس الهامة لتدعيم السلام ، فمثلاً كان إعطاء الأمان لوفود المسيحية في

الحروب الصليبية نتيجة التسامح الإسلامي يعتبر كأساس للمعاملات الدولية^(١).
يدل لهذا ما روي :

١ - عن سعيد بن جبير^(٢) أنه جاء رجل من المشركين إلى علي رضي الله عنه فقال :

« إن أراد الرجل منا أن يأتي محمداً بعد انقضاء هذا الأجل (أي الذي حدده القرآن للمشركين في سورة براءة بأربعة أشهر بعد تقضيم الهد) لسماع كلام الله أو لحاجة أخرى فهل يقتل ؟ فقال علي : لا ، إن الله تعالى قال : « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى^(٣) يسمع كلام الله » ،^(٤) . وهذه الآية من محكم القرآن الكريم إلى يوم القيامة كما قال الحسن^(٥) ومجاهد^(٦) . وليس الأمان مقصوراً على مجرد سماع ما يتعلق بالإسلام وعقائده ، وأن مدة الأمان تنتهي بانتهاء هذا الفرض ، وإنما يظل الأمان ثابتاً للشخص طيلة الأجل الممنوح له ، رغم قيام الحرب مع قوم ذلك الشخص . قال ابن كثير في تفسير آية :

-
- (١) راجع أصول العلاقات السياسية الدولية للدكتور العمري : ص ٤٩ .
(٢) هو سعيد بن جبير الأسدي ، بالولاء ، الكوفي ، أبو عبد الله . تابعي ، كان أعلمهم على الإطلاق . وهو حبيبي الأصل ، قال الإمام أحمد بن حنبل : قتل الحجاج سعيداً (أي بسبب خروجه مع عبد الرحمن بن الأشعث على عبد الملك بن مروان) وما على وجه الأرض أحد إلا وهو مفتقر إلى عله . وذلك سنة ٩٥ هـ .
(٣) حتى هنا لتعطيل أي لتعطيل أمر الله لرسوله بالإجارة ، أما الاستجارة فطفلة لأي فرض كانت ، وليست حتى هنا فائية ، وإلا لانتهى الأمان بسماع كلام الله ، وهو خلاف الإجماع (راجع تفسير الرازي : ص ٢٢٦)
(٤) التوبة - ٦
(٥) هو الحسن بن يسار البصري : أبو سعيد ، تابعي ، كان إمام أهل البصرة ، وجبرالامة في زمنه ، وهو أحد العلماء الفقهاء الفصحاء الشجعان النساك ، توفي سنة ١١٠ هـ .
(٦) تفسير الكشاف للزمخشري : ص ٢٩ ، تفسير الرازي : ص ٤٩٨ .

« وإن أحد من المشركين ... ، السابقة : والغرض أن من قدم من دار الحرب إلى دار الإسلام في أداء رسالة أو تجارة ، أو طلب صلح ، أو مهادنة ، أو حمل جزية أو نحو ذلك من الأسباب وطلب من الإمام أو قائبه أماناً ، أعطي أماناً . ما دام متردداً في دار الإسلام ، وحتى يرجع إلى داره ومأمنه ووطنه^(١) . قال القرطبي بعد ذكر هذه القصة : وهذا هو الصحيح . وقد كان المشركون يطلبون لقاء الرسول ﷺ لأجل الكلام في الصلح وغيره من مصالح دنياهم^(٢) .

٢ — أنفذ الرسول ﷺ أمان أم هانئ^(٣) لرجل أو رجلين من أحمائها ، فقد ذهبت عام الفتح إلى رسول الله ﷺ فقالت : يا رسول الله زعم ابن أبي : علي ، أنه قاتل رجلاً قد أجرته ، فلان بن هبيرة^(٤) فقال رسول الله ﷺ : قد أجرنا من أجرنا يا أم هانئ . وفي رواية : وكان الذي أجارته عبد الله بن أبي ربيعة بن المغيرة^(٥) والحارث بن هشام بن المغيرة^(٦) كلاهما من بني

(١) تفسير ابن كثير — ٤ ص ١١٩ ، مطبعة المنار ، تفسير القرطبي : ٨ ص ٧٧ .

(٢) راجع تفسير الرازي : ٤ ص ٣٩٨ . تفسير الكشاف : ٢ ص ٢٥ . تفسير القرطبي :

٨ ص ٧٦ . تفسير المنار : ١٠ ص ١٧٧ .

(٣) هي فاخنة بنت أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمية ، المشهورة بأم هانئ . أخت علي ابن أبي طالب ، روت عن النبي صلى الله عليه وسلم ٤٦ حديثاً . توفيت بعد سنة ٤٠ هـ . (٤) هبيرة هو ابن أبي وهب بن صمر بن عائد بن صمران الخزومي ، زوج أم هانئ بنت أبي طالب . قال الكرماني : أرادت أم هانئ ابنها من هبيرة أوريبها وقال الزبير بن بكار : فلان بن هبيرة هو الحارث بن هشام الخزومي . وعلى كل حال نتعديده فلان بن هبيرة فيه اختلاف كثير من جهة الرواية ومن جهة التفسير . (راجع عمدة القاري شرح صحيح البخاري للعيني : ٤ ص ٦٣) .

(٥) هو عبد الله بن أبي ربيعة واسمه عمرو بن المغيرة ، وهو الذي بعثته فريش مع عمرو ابن العاص إلى الحبشة ، وهو أخو أبي جهل لأهـ . وقد أسلم وأجارته أم هانئ .

(٦) هو الحارث بن هشام بن المغيرة الخزومي القمزي ، صحابي كان شريفاً في الجاهلية والاسلام بضرب المثل بيناته في الحسن والشرف وفلاء المهر . وتوفي سنة (١٨ هـ) .

مخزوم^(١) ، وكذلك أجاز الرسول عليه السلام أمان ابتسه زينب^(٢) لزوجها أبي العاص بن الربيع^(٣) الذي كان قادماً بتجارة إلى المدينة ، فأصابها إحدى سرايا المسلمين^(٤) .

وبناء على ذلك فقد نص فقهاء الحنفية وغيرهم على أن الحربي إذا دخل دار الإسلام مستجيراً لفرض شرعي كسماع كلام الله أو دخل بأمان للتجارة وجب تأمينه ، بحيث يكون محروساً في نفسه وماله إلى أن يبلغ داره التي يأمن فيها .

إذن في ظل نظام الأمان تستمر العلاقات غير المدائية مع أهل الحرب وإن كانت الحرب مسمرة أوارها .

وحق تبين أثر الحرب في العلاقات السلمية بين المسلمين وغيرهم لمعرفة ما يكون جائزاً منها وما يكون ممنوعاً ، فإننا سندرس نظام الأمان من الناحيتين الشكلية والموضوعية ، إذ أنه نظام فريد في نوعه يخالف ما عليه القانون الدولي الحديث الذي يرتب على الحرب قطع جميع العلاقات السلمية بين الدولتين المتحاربتين ، ويحرم كل اتصال بين إقليميهما ما عدا بعض أنواع من الاتصال غير المدائي سار عليها العرف الدولي أو نصت عليها المعاهدات

(١) العيني شرح البخاري : ١٥ ص ٩٣ ، الفسطلاني : ٥ ص ٢٢٨ ، سنن أبي داود : ٣ ص ١١٢ ، سنن البيهقي : ٩ ص ٩٤ .

(٢) هي زينب بنت سيد البشر محمد بن عبد الله بن عبد المطلب القرشية الهاشمية ، كبرى بناته ، تزوج بها ابن خالتها أبو العاص بن الربيع ، وولدت له علياً وأمامة ، توفيت سنة ٨ هـ .

(٣) هو أبو العاص بن الربيع بن عبد العزى بن عبد شمس ، أمه هالة بنت خويلد أسلم همد المجره ، كان من رجال مكة المدودين مالا وأمانة وتجارة مات سنة ١٢ هـ .

(٤) الروض النضير - ٤ ص ٣٠٠ .

مثل استعمال الراية البيضاء ووقف القتال لمدة محدودة لإغاثة الجرحى ودفن القتلى^(١) .

وعلى الجملة : فالأمان في الإسلام ليس يعتبر فقط بمثابة جواز سفر لدخول الإقليم وإذن بالاقامة^(٢) يتمكن به المسلمون وغيرهم من تبادل المنتجات وتقوية أواصر التعاون وزيادة التفاهم والمودة فيما بينهم^(٣) ، وإغاثة يستبرأ أكثر من ذلك فهو عقد لفرد أو معاهدة لأكثر من فرد يصبح به المستأمن كالقدي في الأمان ، إلا أنه لا يلتزم بدفع ضرائب الدولة الداخلية كالجزية مثلاً .

وبذا يثبت أن الإسلام شغوف بالسلام ، وأنه يعتبر أصل العلاقة مع غير المسلمين هي السلم وليست الحرب .

وقد ظل نظام الأمان مطبقاً في تاريخ المسلمين على مختلف العصور ، حتى إنه أصبح إعطاؤه لوفود المسيحية في الحروب الصليبية أساساً للمعاملات الدولية ، فكانت هذه الوفود تأتي إلى خيام المسلمين المحاربين المنتصرين لمفاوضتهم ، فيلقون كل تكريم وحفاوة على عكس ما كانت تفعله الممالك

(١) راجع أوبنهايم - لوترباخ : ٢ ص ٤٢٦ ، بريجر : ص ١٠٠٧ ، قانون الحرب والحياد لجنيته : ص ١٠٧ ، ٤٢٠ وما بعدها ، القانون الدولي العام ، حافظ غانم : ص ٥٩٦ .

(٢) راجع القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله : ١ ص ١٤٩ وقارن العلاقات الدولية العامة في الإسلام للدكتور إبراهيم عبد الحميد حيث يعتبر الأمان مجرد جواز سفر يهد الأمان .

(٣) انظر مجيد خدوري : ص ١٦٨ ، فإنه يقول : إن الأمان طريق لإنشاء علاقات سلمية دائمة بين المسلمين وغيرهم ، والتي لولا الأمان لكانت تلك العلاقات مستحيلة بقتضى قاعدة أن العلاقات الطبيعية بين البلاد الإسلامية وغيرها لم تكن سلمية .

المسيحية في الأراضي المقدسة بالمسلمين وبوفودهم وأسراهم^(١).
وسوف تعكس لنا هذه المراسلة للأمان : أن العلاقات الدولية في
الإسلام ترتكز على مبادئ العدالة واحترام الحقوق الفردية ، وضمان الحرية
الصحيحة ، وتبادل الحملات مع غير المسلمين كافة ؛ لأن الأمان في الأمة
هو ضد الخوف ، وأما في اصطلاح الشرعيين فهو عقد يفيد ترك القتل
والقتال مع الحريين^(٢) . أو هو كما عرفه ابن عرفة من المالكية : رفع
استباحة دم الحربي ورقه وماله حين قتله ، أو العزم عليه مع استقراره
تحت حكم الإسلام مدة ما^(٣) .
والأمان إما عام وإما خاص^(٤) .

فالعام : ما يكون لجماعة غير محصورين كأهل ولاية ، ولا يتقدم
إلا الامام أو نائبه كما في الهدنة وعقد القمة ، لأن ذلك من المصالح
العامة التي من واجبات ولي الأمر النظر فيها على وجه صحيح .
والخاص : ما يكون للواحد أو لعدد محصور كعشرة فنادون ، وقيل
مائة أو ثلاثمائة أو ثلاثمائة وعشر شخصاً . ويصح من كل مسلم مختار ،
وما نص عليه الحنفية من إعطاء الفرد حق تأمين أهل حصن أو مدينة
لا دليل عليه . لأن أحداث الأمان في وقائع فردية محصورة كما
سنتبين ذلك .

(١) انظر العلاقات السياسية الدولية للدكتور العمري - ص ٤٩ .

(٢) معنى المحتاج - ٤ ص ٢٣٦ .

(٣) الخطاب - ٣ ص ٣٦٠ ، حاشية المدوي على الحرفي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٤١

(٤) معنى المحتاج : المرجع السابق ، البدائع : ٧ ص ١٠٦ ، الفروق للقرافي طبعة الباني

الحلي : ٣ ص ٢٤ ، القوانين الفقهية : ص ١٥٣ ، الروضة البية : ١ ص ٢٢٠ .

والعام : إما مؤقت أو مؤبد . فالوقت هو الهدنة ، والمؤبد : هو عقد الدمة . وسوف يأتي بحث ذلك .

وأما الاستثنان : فهو طلب الأمان من المدوحرية كان أو مسلماً (١) . وقال ابن عرفة : الاستثنان : وهو المعاهدة ، تأمين حربي ينزل بنا لأمر ينصرف بالتقضائه (٢) .

والمستأمن : هو من يدخل دار غيره بأمان مسلماً كان أو حريباً (٣) . ومحل دراستنا هنا أصلاً هو نظام الأمان الخاص أو الفردي في أثناء القتال وما يتصل بذلك .

٢- عناصر الأمان :

الأمان : كسائر العقود لا ينقذ إلا بتوافر عناصر أساسية من عاقد ومعقود له ، وموضوع ، وإرادة حرة ، وصيغة هي بمثابة أركان العقد . وله عناصر أخرى تبعية كالمكان والأجل والمصلحة وهي بمثابة شروط العقد . وفيما يلي سوف نتكلم عن هذه العناصر بالتفصيل ، حتى يتحدد لنا حقيقة الأمان ويبرز أثر الحرب في هذا العقد .

والكلام على ذلك في مبحثين :

المبحث الأول : العناصر الأساسية لعقد الأمان .

المبحث الثاني : العناصر التبعية للأمان .

(١) حاشية أبي السعود الحنفى - ٣ ص ٤٤٠ .

(٢) الخطاب - ٣ ص ٣٦٠ ، الحرقي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٥ .

(٣) درر الحكم - ١ ص ٢٦٢ ، حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣٤١ .

المبحث الأول

العناصر الأساسية للأمان

عناصر الأمان الأساسية : هي المؤمن والمستامن وموضوع الأمان
أو مقتضاه والإرادة الحرة والصيغة .

أولاً - المؤمن :

سندرس هذا المطلب هنا على وفق ما قاله فقهاؤنا أولاً . ونناقشهم في
آرائهم ونبين الأرجح منها بحسب الدليل ، ثم نقول رأينا عموماً في الأمان
الصادر من الفرد .

يري جمهور الفقهاء والشيعة الإمامية والزيدية والإباضية : أن الأمان
يصح ويلزم بدون إجازة أحد ، من كل مسلم مكلف مختار ولو كان
عبداً لمسلم أو كافراً ، أو فاسقاً أو مجبوراً عليه لفسه أو قفليس ، أو
امراً ، أو أعمى أو مقعداً أو زماً أو مريضاً أو خارجاً على الإمام ،
لأن الخوارج مسلمون . قال علي رضي الله عنه : «إخواننا بنوا علينا» (١) .

(١) انظر شرح السير الكبير : ١ ص ١٦٨ - ١٦٩ ، ٢ ص ٩٦ ، ٩٩ ، الفتاوى
المنية : ق ٢٤٠ ، البدائع : ٧ ص ١٠٦ ، فتح القدير : ٤ ص ٢٩٨ ، الدونة : ٣ ص ٤١ ،
الحرشي الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٤ ، باب الباب : ص ٧٢ الأم : ٤ ص ١٩٦ ، ٧ ص ٣١٩
مختصر المزني : ٥ ص ١٨٧ ، الوجيز : ٢ ص ١٩٤ ، مفتي المحتاج : ٤ ص ٢٣٧ ، الفرح الكبير :
١٠ ص ٥٥٥ ، المغني : ٨ ص ٣٩٦ ، كشاف القناع : ٣ ص ٨٢ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٢ ،
٤٥٣ ، الفرح الرضوي : ٣٠٧ ، الروضة البية : ١ ص ٢٢٠ ، شرح النيل : ١٠ - ٤١٢ ،
اختلاف الفقهاء : ٣٠ .

وقال ابن الماجشون (١) وابن حبيب (٢) من المالكية : لا يلزم تأمين غير الامام إلا بإجازة الإمام، فله الخيار بين إمضائه ورده بحسب ما يراه صواباً أو خطأ (٣) .

استدل الجمهور بما يأتي :

١ - القرآن الكريم : يقول الله عز وجل : « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » (٤) ، والنص عام يشمل كل مسلم ، وسوف يتبين أن الخطاب كان للرسول ثم للحاكم بعده .

٢ - السنة : قال رسول الله ﷺ - فيما رواه أحمد والبخاري ومسلم - :
« ذمة المسلمين واحدة يسمي بها أديانهم ، فمن أخفر مسلماً عليه لئنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً » (٥) (الصرف التوبة أو الحيلة) . وفي رواية : « المسلمون تكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسمى بنفستهم أديانهم » (٦) (الذمة : الهد والأمان والحرمه

(١) هو عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله التيمي بالولاء ، أبو مروان ، ابن الماجشون ، فقيه مالكي فصيح ، دارت عليه الفتيا في زمانه ، وطي إليه قبله ، توفي سنة ٢١٢ هـ (انظر الديباج المذهب في علماء المذهب : ص ١٥٣) .

(٢) هو عبد الملك بن حبيب بن سليمان بن هارون السلمي القرطبي عالم الأندلس وقيهاً في عصره ، كان عالماً بالتاريخ والأدب ، رأساً في فقه المالكية . له تصانيف كثيرة ، توفي سنة ٢٣٨ هـ (انظر الديباج ، المرجع السابق : ص ١٥٤) .

(٣) بداية المجتهد - ١ ص ٢٧٠ المتن : ص ١٧٣ .

(٤) التوبة - ٦ .

(٥) القسطلاني - ٥ ص ٢٢٩ ، ٢٣٦ منتخب كثر المال من مسند أحمد : ٢ ص ٢٩٥

نيل الاوطار : ٨ ص ٢٧ - ٢٨ .

(٦) صحيح البخاري - ٤ ص ١٠٢ الروض النضير : ٤ ص ٣٠٠ ومضى (المسلمون تكافأ) أي يتساوون في القصاص والديات ، لافضل لعريف على وضع ، وإذا أعطى أدنى رجل منهم أماناً فليس للباقيين قرضه . « وهم يد » أي يتناصرون على الملل المحاربة لها .

والحق). والأحاديث في هذا المعنى كثيرة. وقد سبق معنا إقرار الرسول لأمان ابنته زينب، وأم هانيء لا على وجه إجازة أمانها، وأنه لا يلزم بدون موافقة الرسول عليه السلام لتجمع بين الأدلة.

قال الصنعاني: « والأحاديث دالة على صحة أمان الكافر من كل مسلم ذكر أو أنثى حر أم عبد مأذون أم غير مأذون، لقوله ﷺ: « أدنأهم، فإنه شامل لكل وضيع^(١) ».

٣ - المعقول: إن الواحد من المسلمين من أهل القتال والمنعة، فيخافه العدو ويهتم بتحقيق مصلحة المسلمين فيتم منه الأمان، دون حاجة إلى إجازة الإمام، لأن ذلك تصرف صدر من ذي أهلية له ووقع في محله، فينفذ مقتضى الأمان بالنسبة له بطريق الاتصال، وبالنسبة لغيره من المسلمين بطريق التبعية، لأن سبب الأمان (وهو الإيمان بالله ورسوله) لا يتجزأ، فلا يتجزأ الأمان فيسري على كل المسلمين^(٢).

هذه هي أدلة الجمهور التي يظهر منها أن لا حاجة لإجازة أمان آحاد المسلمين من قبل الإمام. أما ما يراه ابن الماجشون وابن حبيب المالكيان: فهو مبني على أنها يختصان الآية بإمام المسلمين ويؤيدهما سبب النزول في ذلك، وريان إقرار الرسول لأمان ابنته زينب وأم هانيء من قبيل الإجازة، وفي رأيها ما يدل على الحرص على تحقق المصلحة العامة بشكل إيجابي، نظراً لأن السياسة العليا للأمة لا يثنأ غالباً معرفتها من أي واحد من المسلمين، لا سيما مع تعقد الأمور في الوقت الحاضر. ولذلك فهي نظرة معقولة، للحكام الحاليين الأخذ بها، إلا أنها معارضة بصريح النصوص

(١) سبل السلام - ٢ - ٦١.

(٢) انظر فتح القدير - ٤ - ٢٩٩ مخطوط السندي: ٨ ق ٤٦.

السابقة عن الرسول ﷺ حيث أجاز فيها جوار أي فرد من المسلمين ، وكذلك عمر أمضاء على الناس وقعود بالقتل من رده ، فقال - فيما أخرجه البخاري - : « لا يقولن أحدكم للملج (الرجل من الفرس) إذا اشتد في الجبل : مَترس (أي لا تنحف) ، فإذا سكن إلى قوله قتله ، فلاني لا أوتي بأحد فعل ذلك إلا ضربت عنقه (١) .

وأصرح من هذا ما روي أيضاً عن الرسول ﷺ : « أيما رجل من أقصاكم أو أدناكم من أحراركم أو عبيدكم أعطى رجلاً منهم أماناً ، أو أشار إليه يده ، فأقبل بإشارته فله الأمان حتى يسمع كلام الله ، فإن قبل فأخوكم في الدين ، وإن أبي فردوه إلى مأمته واستعينوا بالله ... » الخبر (٢) .

ورغم وجود هذه الأدلة لمذهب الجمهور فلما منزعج منع الأمان الفردي في الظروف الدولية الحاضرة ، نظراً لتكاثر الناس واختصاص الحكومات الحديثة بتحمل المسؤولية في مثل هذه الأمور ، وانصراف الأفراد بالتالي إلى قضاياهم الخاصة . ومن المعروف أن الأصل في الأمان أن يكون لمصلحة (٣) . وعندئذ فلا يتم تقدير المصلحة في مثل ظروف اليوم من تشابك العلاقات الدولية وتمدد السياسة العالمية إلا بواسطة الحكام. وهذا يتفق مع تقديرنا السابق لنظام الأمان في أنه ليس مجرد جواز دخول للبلاد ، بل هو عقد أو معاهدة مما يجمل له خطراً ملحوظاً .

(١) الميني شرح البخاري - ١٥ - ٩٤ ، الزرقاني شرح الموطأ : ٢ - ٢٩٦ .

(٢) الروض النضير - ٤ - ٢٢٩ البحر الزخار : ٥ - ٤٥٢ .

(٣) انظر شرح السير الكبير - ١ - ١٦٩ ، الفروق للقرافي طبعة الحلبي : ٣ - ٢٤ الوجيز للقرافي : ٢ - ١٩٤ .

ويمكننا أن نفهم الادلة السابقة على أنها واردة في حالة الحرب التي نحتاج إلى حقن الدماء ما أمكن ، ويختص ذلك بولاية-الامور أو نوابهم في الجيش وحديث « ذمة المسلمين واحدة » خبر واحد ، وهو لا ينسخ القرآن . ، وقصة أمان أم هانئ وزينب كل منها واقعة خاصة لا عموم لها ، ولا ندري ما ظروفها . أما بالنسبة لاعتبار الأمان كقاعدة عامة لدخول بلاد الإسلام فينبغي حصرها في ولاية الامور . وعندئذ تظل الأدلة السابقة على إطلاقها ، ما عدا دليل المقول منها فإنهم قالوا في تقرير الأمان من مرد من جهة القياس : « إن هذا مسلم يعقل الأمان فجاز أمانه كالإمام » (١) . واليوم لا يمكننا أن نقول : إن كل مسلم يعقل الأمان ويشارك بشموه السلطة الحاكمة ، وعلى العموم فإنهم قالوا : الأمان مبني على التوسعة فيلاحظ ضمناً أن إعطاء الأمان للفرد خلاف الأصل . ومنع الأمان الفردي هو رأي فريق من كبار علماء المالكية وهو قول الشافعية في حالة نشوب الحرب مع العدو . كما سنتبين ذلك في إثبات رأينا في الأمان قريباً .

تحقيق القول في أمان المرأة والصبي والعبد والذمي :

ذكرنا ضابط المؤمن في الجملة عند الفقهاء ، وهنا نحقق خلاف العلماء في أمان المرأة والعبد والصبي والذمي .

أمان المرأة :

قال ابن الماجشون وسحنون : أمان المرأة موقوف على إذن الإمام (١) ولم يذكرنا دليلاً . والمانع للدعوى لا يطالب بدليل ، وكأني أرى هذين الفقيهين قد فيها من حديث : « قد أجرنا من أجرت يأمن هانئ » ، إجازة

(١) المنتقى على الموطأ - ٣ - ١٧٣ .

(١) بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٠ ، العيني ، شرح البخاري : ١٥ ص ٩٣ ، المنتقى : ٣

أمان المرأة لاصحته في نفسه ، وأنه لولا اجازة الرسول عليه السلام له لم
يُعتبر ، ثم إنها قد اعتبرا المرأة ناقصة (١) عن الرجل ، وقصاها مدعاة
لسوء تقديرها للأمور العامة فلا يجوز أمانها .

ويرد على ذلك بما يلي : —

أولا — إن ما قدمناه من الأحاديث مثل حديث « ذمة المسلمين واحد... »
صريح في دخول النساء تحت عموم الالفاظ .

ثانياً — روى البيهقي وأبو داود والترمذي ، عن عائشة (٢) رضي الله
عنها قالت : « إن كانت المرأة لتجبر على المؤمنين فيجوز ، (٣) ، وجاء
في رواية : « أمان المرأة جائز إذا هي أعطت القوم الأمان ، (٤) ، قال
الترمذي : « العمل عند أهل العلم على اجازة أمان المرأة والبد ، (٥) وقد
روى عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : « إن المرأة لتأخذ القوم ، بني
تجير على المسلمين (٦) .

ثالثاً — للمرأة أهلية كاملة في الشريعة الإسلامية ، وعلى ذلك فكل
تصرف صادر منها يعتبر صحيحاً نافذاً ، وتعتبر من أهل القفال باعتبار

(١) ليس التصان حياً وإنما لأن المرأة مفعولة في أمور المنزل ، لمعرفتها بالأمور العامة
يترتب النص وعدم الكفاية ، ثم إنها كثيراً ما تطلب عليها ما طفتها نفسيه تقدير الأمور ، فكان ذلك
بجناية النص .

(٢) هي عائشة بنت أبي بكر الصديق ، من قرين ، أمه لساء المسلمين وأهلهم بالدين
والأدب تزوجها النبي صلى الله عليه وسلم في السنة الثانية بعد الهجرة ، فكانت أكثرهن هواة
للحديث — توفيت سنة ٥٨ هـ .

(٣) سنن أبي داود : ٣ - ١١٣ ، سنن البيهقي : ٩ ص ٩٥ .

(٤) الروض النضر : ٤ - ٣٠٠ .

(٥) جامع الترمذي : ٢ - ٣٩٠ .

(٦) نيل الأوطار : ٨ - ٢٨ ، نصب الرابة : ٣ - ٣٩٥ .

التسبب بآلها وعبيدها فيخاف منها ، فيتحقق الأمان منها لملاقاته محله ، وهو الكافر الخائف ، وهي قد تفوق الرجال في رجاحة العقل وتدقيق الأمور ، والنسوة تيوان اليوم مراكز حساسة في إدارة الحكم وسياسة البلاد ، وليس ضعفها الجسدي بمانع لها من تعرف خير الوطن ووسائل دفع الضرر عنه . قال الكاساني في البدائع : « المذكورة ليست بشرط ليصح أمان المرأة لأنها بما منها من العقل لاتعجز عن الوقوف على حال القوة والضعف ، وقد روي أن سيدتنا زينب بنت النبي ﷺ أمنت زوجها أبا العاص رضي الله عنه ، وأجاز الرسول أمانها ، (١) .

وأما ما فهمه ابن الماجشون وسخون من اجازة الرسول عليه السلام أمان أم هانئ فقد رد عليه الجمهور بأنه ﷺ أمضى ما وقع منها وأنه قد انقذ أمانها لأنه ﷺ سماها بحجة ، لأنها داخلة في عموم المسلمين في الحديث على ما يقوله بعض أئمة الأصول أو من باب التغليب (٢) .

امان العبد :

قال أبو حنيفة وسخون (٤) ومالك في رواية عنه : « لا يجوز أمان العبد الا اذا كان مأذونا له في القتال من قبل سيده ، فان كان محجورا عن القتال فلا يصح أمانه (٥) وأدلتهم كآتي :

(١) البدائع : ٧ ص ١٠٦ ، الخراج : ٢٠٥ .

(٢) انظر بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٠ ، سبل السلام : ٢ ص ٦١ .

(٣) للدونة الكبرى : ٣ ص ٤١ .

(٤) هو عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي الملقب بسخون : قاض فقيه ، اتمت الرياسة العلم في المغرب ، أصله شامي من حمص ، كان رفيع القدر ، ضيقاً ، أي النفس ، توفي سنة ٢٤٠ هـ .

(٥) فرح السير الكبير : ١ ص ١٧١ ، الرد على سير الأوزاعي لابي يوسف : ٦٨ ص ، المبسوط : ١٠ ص ٧٠ ، البحر الرائق : ٥ ص ٨١ ، المحيط : ٢ ق ٢١٤ ، المتنقى على الموطأ : ٣ ص ١٧٣ .

(١) من لا يسهم له في الثنينة كالمبد لا أمان له ، لان عدم الاسهام إسقاط فكيف يسقط ما ليس له فيه حق (١) . فدل على انه ليس من أهل القتال فلا يصح أمانه لان الامان جهاد معنى عندهم .

(٢) ان الامان من شرطه الكمال ، والمبد ناقص بالعبودية أي أنه ناقص العقل ، والرأي عادة ، والامان يحتاج الى كمال رأي وبعد نظر ، فوجب أن يكون للعبودية تأثير في اسقاطه قياسا على تأثيرها في اسقاط كثير من الاحكام الشرعية ، ويخصص عموم حديث « المسلمون تكافأ دماؤهم ويسمى بذمتهم أدناهم » بهذا القياس (٢) .

(٣) المبد لا يملك نفسه ، ولا يملك أن يشتري شيئا ، ولا يملك أن يتزوج ، فكيف يكون له أمان يجوز على جميع المسلمين ، وفعله لا يجوز على نفسه (٣) ؟

(٤) وأما حديث « المسلمون يد على من سواهم تكافأ دماؤهم ويسمى بذمتهم أدناهم » فهو عند الحنفية في الآية بالنسبة للاحرار ، لان دماء العبيد لا تكافأ مع دماء الاحرار وديتهم تختلف (٤) :



مناقشة :

يمكننا أن نقاش أدلة الامام أبي حنيفة والفقهاء المالكية الكبار بما يلي:
أولا — حديث الامان « المسلمون تكافأ ... » عام الدلالة ، ويشمل

(١) أحكام القرآن لابن العربي : ٢ - ٨٩٢ .

(٢) بداية المجتهد : ١ - ٣٧٠ . الميزان للعراقي : ٢ - ١٧٦ .

(٣) الأم : ٧ - ٣١٩ .

(٤) الأم : المرجع السابق .

العبيد لغة عند جمهور الأصوليين (١) ومعارضة القياس له لا تعتبر، اذ لا يسوغ إسقاط حق من حقوق الآدمي الا من طريق الشرع ولم يرد ذلك ، بل إنه ورد ما يدعم حق العبد في الامان وهو قوله ﷺ : « أما رجل من أقصاكم أو أدناكم من أحراركم أو عبيدكم اعطى رجلا منهم امانا... » الحديث . وقد روى ابو موسى الاشعري من قوله عليه الصلاة والسلام : « أمان العبد أمان ، وهذا الحديث وإن كان غريبا (٢) كما قال الزيلعي (٣) فلا يمنع كونه صحيحا ، اذ قد يكون الغريب صحيحا كالأفراد المخرجة في الصحيحين ، وقد ذكره الشافعي في الام (٤) وبؤيده في المعنى فيها رواه عبد الرزاق في الجامع (٥) وابن أبي شيبة (٦) والبيهقي قول عمر : « ان العبد المسلم من المسلمين وذمته ذمتهم وأمانه أمانهم ، (٧) وعلى ذلك فلا يجوز تخصيص الام بالقياس هنا .

ثانياً - العبد مؤمن ، له قوة يتمتع بها ويضر غيره . فيصح أمانه كالأذن له في القتال ، لأنه أهل للقتال قبل وجود الاذن ، مما يؤدي إلى أن أبا حنيفة ناقض نفسه حيث أجاز الأمان للعبد الذي أذن له سيده

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب : ص ٢٤٣ .

(٢) الحديث الغريب : هو ما تفرد به راو واحد . وقد يكون ثقة ، وقد يكون ضعيفا ، ولكل حكمه ، (انظر الباحث الحديث فرح اختصار علوم الحديث لابن كثير : ص ١٦٧) .

(٣) نصب الراية : ٣ ص ٣٩٦ .

(٤) الأم : ٤ ص ١٩٦ .

(٥) هو عبد الرزاق بن همام بن نافع الحيري ، مولاهم أبو بكر الصنعاني ، من حفاظ الحديث الثقات ، من أهل صنعاء له الجامع الكبير في الحديث ، قال الذهبي وهو خزائن علم ، توفي سنة (٢١١ هـ) .

(٦) هو الامام أبو بكر عبد الله بن محمد بن القاضي أبي شيبة الحافظ المتوفى سنة ٢٣٥ هـ . وله كتاب كبير يسمى « المسند » .

(٧) سنن البيهقي : ٩ ص ٩٤ ، منتخب كثر المال من مسند أحمد : ٢ ص ٢٩٨ .

في القتال مع أن الاذن يؤثر في رفع مانع من الموانع ، ولكنه لا يثبت أهلية لمن ليس بأهل للتصرف . فدل على أن هذه الأهلية للأمان مستفادة من وجود الإسلام ، والآدمية ، والقدرة على الامتناع من العدو . وهذه أمور متوفرة في العبد ولو لم يؤذن له بالقتال^(١) .

ثالثاً - قال الشافعي : « جاء في الحديث : « أليس العبد من المؤمنين ومن أدنى المؤمنين ، وعمر بن الخطاب حين أجاز أمان العبد ولم يسأل يقاتل أو لا يقاتل ، أليس ذلك دليلاً على أنه إنما أجاز له على أنه من المؤمنين »^(٢) . وقد أخذ سيدنا عمر أمان العبد بالفعل كما في القصة التالية وهي : أن عبداً آمن أهل حصن ، فأرسل القائد إلى عمر يستشير ، فكتب عمر أن أجيروا أمان العبد . وعلى هذا فالإيمان هو أساس اعتبار الشخص أهلاً لإعطاء الأمان وليس هو الحرية والعبودية ، فكون الشخص لا يملك نفسه ولا يملك التصرفات لنفسه لا يثبت إبطال أمان العبد ولا إجازته .

رابعاً - وأما تفسير الحنفية لحديث « المسلمون متكافأ دماؤهم... » بأن دم العبد لا يكافئ دم الحر بالنسبة للدية فهو غير سليم ، لأن دية العبد المقاتل عندهم قد تبلغ دية الحر إلا عشرة دراهم ، وكذلك يميزون أمان المرأة مع أن ديتها نصف دية الرجل . هذا مع العلم بأن : « ويسمى بذمتهم أدناهم أي أدناهم حالاً وهو العبد ، والذمة : هي الأمان » .

إزاء هذه المناقشة لأدلة أبي حنيفة وسحنون فالتنا نرى أن مذهب الجمهور أرجح دليلاً في جواز أمان العبد ، ومن الجمهور صاحب أبي حنيفة والأوزاعي

(١) راجع تبين الحقائق للزبيدي : ٣ - ٢٤٧ وما بعدها ، فتح القدير : ٤ ص ٣٠٠ وما بعدها .

(٢) الأم : ٧ - ٣١٩ .

والثوري والإمامية والزيدية والمترية^(١).

وقد قال هنا أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة^(٢): «إن أبا حنيفة الذي تأثر أولاً بفروضة العقليّة القياسية ، قد عدل عن رأيه عندما بلغه كتاب عمر السابق حيث أجاز أمان عبد على جميع الجيش ، وأفتى بأن أمان العبد المسلم يجوز كأمان الحر المسلم على السواء .

وفي رأينا أنه ليس هناك فائدة للخلاف السابق على جواز أمان العبد لعدم وجود الرقيق في عصرنا . ومع أن الأدلة ترجح رأي الجمهور فلإنا نمنع الأمان الفردي اليوم عموماً . سواء أكان من الحر أم من العبد لأن الأمان يمس صميم السياسة وجوهر الحرب بما فيها من دقة وخطورة تقدير ، وذلك مختص بولاة الأمور وقواد الجيوش . وليس من السهل على الفرد إدراكه ، وإذن فلا يحق له أن يتصرف تصرفاً يسري أثره على جميع المواطنين في بلده ، نظراً لتغير نظام الجيش واختصاص أناس بالدفاع عن البلاد .

أمان الصبي :

أجمع أهل العلم على أن أمان الصبي غير المميز والمحتوه والمجنون غير جائز^(٣) ، لأنهم لا يقتلون وليسوا أهلاً للأمان لعدم اعتبار كلامهم في إثبات الأحكام .

أما الصبي المميز فقد اختلفوا في شأنه على ثلاثة آراء :

(١) يصح أمانه عند الإمام مالك وأحمد ومحمد بن الحسن^(٤).

(١) انظر رقم (١) في ضابط المؤمن ص ٢٢٧ . والكافي: ١ ص ٦١٩ .

(٢) انظر المجلة المصرية لقانون الدولي سنة ١٩٥٨ (نظرية الحرب في الاسلام) : ص ٤٢ .

(٣) الروضة الندية : ٢ ص ٣٥٣ . الأم : ٤ ص ١٩٦ ، المدونة : ٣ ص ٤١ ، المغني :

٨ ص ٣٩٨ ، فتح القدير : ٤ ص ٣٠٢ ، حلية العلماء : ص ٤٤٩ .

(٤) المدونة : ٣ ص ٤١ ، القوانين الفقهية : ص ١٥٧ ، المغني : ٨ ص ٣٩٧ ، المحرر :

٢ ص ١٨٠ ، شرح السير الكبير : ١ ص ١٧٢ ، ١٩١ .

(٢) لا يصح أمانه كالمجنون عند أبي حنيفة وأبي يوسف والشافعي وأحمد في رواية والزيدية والإمامية والإباضية^(١).

(٣) يصح أمانه بشرط إجازة الإمام له وهو رأي سحنون^(٢).

احتج أصحاب الرأي الأول أولاً - بعموم حديث « ويسمى بذمتهم أدناهم » ، ثانياً - بأنه مسلم مميز يعقل الإسلام ويصفه ، والأمان منه تصرف دائر بين النفع والضرر فيصح أمانه كالبالغ . وفارق المجنون بأنه لا قول له أصلاً . ثالثاً - الصبي المراهق قد أشرف على البلوغ ، وما قارب الشيء أعطي حكمه في كثير من الأحكام ، وأمان الكفار من هذه الأحكام ، فإن حصل بعد أمانه فتنة فولي الأمر يتدارك الخطأ ويشدد على المستأمنين حتى يخضعوا لحكم الأمان أو يخرجهم من بلاد الإسلام ، فكان أمان الصبي المذكور بمثابة الإذن في دخول بلاد الإسلام ، لا في الإقامة بها حتى لا يفسدوا فيها^(٣) .

واحتج أصحاب الرأي الثاني بما يأتي :

أولاً - الصبي مرفوع عنه القلم حتى يبلغ ، وقوله ﷺ : « ويسمى بذمتهم أدناهم » ، خطاب للبالغين .

ثانياً - إن الأمان أمر خطر - لا سيما وقت الحروب - ينبغي عليه مصالح ومفاسد فيحتاج إلى غزارة عقل ورجاحة نظر في العواقب ، والصبي والمجنون ليسا من أهل هذا المقام . أي أن الأمان لصيق الصلة بسلامة

(١) شرح السير الكبير : ١ ص ١٧٢ ، المحيط : ٢ ق ٢١٥ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٧ ، الوجيز : ٢ ص ١٩٤ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٢ ، الفرح الرضوي : ٣ ص ٣٠٨ ، شرح النيل : ١٠ ص ٤١٢ .

(٢) لباب الباب : ٧٢ ، حاشية العدوي : ٢ ص ٧ ، المنتقى على الموطأ : ٣ ص ١٧٣ ،

(٣) الميزان للشعراني : ٢ ص ١٧٦ .

الدولة وحفظ كيائها ، والصبي لا يستطيع تقدير ذلك ، لاسبابها إذا سلك المدو
معه مسلك الخداع والتفجير للحصول على الامان .

وأما رأي سحنون ففيه مراعاة لخطر الامان لنقص الصبي لعدم
اكتمال مداركه .

ونحن نرجح القول بعدم صحة امان الصبي المميز سداً للذرائع ومنعاً
للقلاقل والفتن ، حتى لا تشغل الدولة بمراقبة تأمينات القلهاث وتلك هي
القوضى بينها ، والاحتياط والحذر في مثل هذه الأمور أولى ، والمعروف في
خطاب الشارع أنه للمكلفين دائماً، فلا داعي للتمسف في القول بأن الاحداث
عامة تشمل الصبيان .

ولكننا مع ذلك لا زى بأماً في توكيل الصبي المميز في تبليغ الامان
إذا كان موثقاً بخبره^(١) ، وذلك للتوسع في حقن الدماء وتسهيل الامور
على المقاتلين .

أمان الذمي :

لا خلاف بين الفقهاء المسلمين من سنة وشيعة^(٢) في أنه لا يجوز
أمان الذمي لقوله ﷺ : « المسلمون تكافأ دماؤهم ويسمى بذمتهم
أدناهم » ، فشرط الامان هو كون المؤمن مسلماً كما بين من هذا الحديث ،
فلا يصح امان غير المسلم ، حتى وإن كان يقاتل في صفوف المسلمين عند
جهور العلماء .

(١) انظر الاشباه والنظائر لليسوطي : ص ١٨٩ ، ١٩١ ، نهاية المحتاج : ص ٢١٧ .

(٢) شرح السير الكبير : ١ ص ١٧٢ ، المبسوط : ١٠ ص ٧٠ ، الفتاوى البزازية :

٦ ص ٦٠٨ . المدونة : ٣ ص ٤٢ ، ايضاح المسالك : ق ٩٨ ، مختصر ابن الحاجب : ٤٦ .

الأم : ٤ ص ١٩٦ ، ١٩٧ ، الشرح الكبير : ١٠ ص ٥٥٦ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٢ .

والفكرة في ذلك أن غير المسلم متهم في حق المسلمين نظراً لمدائه الديني ولموافقة لقومه في الاعتقاد فيميل اليهم ، فلا تؤمن حياته بل ولا يكون أهلاً للنظر في مصالح المسلمين ^(١) ، وإذا كنا نتهم المسلم أحياناً في إعطاء الأمان فغير المسلم أولى بهذه التهمة ^(٢) .

وأيضاً ليس لغير المسلم ولاية على المسلم لقوله تعالى « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً » ^(٣) ، والأمان من باب الولاية إذ به ينفذ كلام المؤمنين على غيره شاء أم أبى ^(٤) .

وقول الفقهاء هذا مبني على أنه مادام لكل دولة سياسة معينة في إدارة البلاد وتصميم الخطط فمن الطبيعي أن لا يثق الحكام في تقدير المصالح العامة إلا بالثقة سواء أكان مسلماً أم غير مسلم ، ونحن سوف نوجع منع الأمان الخاص ، سواء أكان من المسلم أم من غيره في هذا العصر ، حتى لا يعود أمان على البلاد بالضرر وشيوع المخاطر ، وإذا كانت مراعاة المصالح هي السبب في عدم اجازة أمان الذمي فإن الأوزاعي قال : « إن غزا الذمي مع المسلمين فأمن أحداً فإن شاء الإمام أمضاه والا فليرده إلى مأمنه » ^(٥) ، فرقابة الإمام لمثل هذا الأمان تكفل تحقيق المصالح ودرء المفسد ، ويمكن بالتالي لولاية الأمور في العصر الحاضر الأخذ بهذا الرأي حتى تمتنع التفرقة بين المواطنين .

وبذلك يلاحظ أن الإسلام يمكن أن يسير مع التطورات ويحقق

(١) الحراج : ص ٢٠٤ ، البدائع : ص ١٠٦ ، معنى المحتاج : ص ٢٣٧ .

(٢) الحرشي ، الطبعة الثانية : ص ١٢٣ .

(٣) النساء : ١٤١ .

(٤) فتح القدير : ص ٣٠٠ ، مخطوط السندي : ص ٨ ق ٥٦ .

(٥) الصبي فرج البخاري : ص ١٥ ، نيل الأوطار : ص ٢٩ .

المصالح في كل زمان ومكان ، ويستبر توظيف القديين في ادارة مراقبة
الاجانب لاعطاء الإقامة في بلادنا جائزا شرعا .

وموجز القول : أنه ليس معنى إعطاء الأمان لكل فرد هو أن يترك
الأمر في البلاد فوضى ، وإنما يستبر تشريع الأمان في الإسلام مظهراً فضلاً
من مظاهر التسامح الديني وتيسيراً للاتصالات بين المسلمين وغيرهم ، ولكن
مع مراعاة تحقيق المصلحة العامة بما لولي الأمر من اختصاص في رقابة
تأمينات الأفراد .

رقابة الامام على تأمينات الافراد ورأينا في نظام الامان الفردي :
الأمان وسيلة لتدعيم السلم والأمن بين رعايا البلاد ، وطريق لإمكان
تبادل المنافع الاقتصادية بين الدول على قدم المساواة ، ولكن دون إضرار
بمصالح الدولة السياسية أو إخلال بالأمن بين المواطنين .

والأصل في صحة الأمان ولزومه صدوره عن رأي ونظر صحيحين ، بما
يتناسب وحالة الأمة من قوة وضعف وسلم وحرب . وبما أن السلطة القائمة
في الدولة ولاية عامة على كافة شؤون المواطنين ، فيكون لها حق الرقابة
على ما يصدر منهم من تصرفات تتنافى مع المصالح العامة أو تتعارض مع الأصل
في صحة الأمان ؛ فإن الأمان لا يلزم الوفاء به إلا إذا كان موافقاً لمقتضى
النظر الشرعي لجميع الرعية من جلب المصالح ودفع المضار ، حتى ولو كان
المؤمن هو ولي الأمر^(١) .

ولكن غالبية الفقهاء^(٢) لم يشترطوا ظهور المصلحة في الأمان ، وإنما اكتفوا

(١) راجع بداية المجتهد - ١ - ٣٧٠ أحكام القرآن لابن العربي : ٢ - ٨٩١ .
(٢) المواق - ٣ - ٣٦١ منح الجليل : ١ - ٧٣١ الفرح الكبير للبردير : ٣ - ١٧١
تحفة المحتاج : ٨ - ٦١ مغني المحتاج : ٤ - ٢٣٨ ، الوجيز : ٢ - ١٩٤ الفرح الكبير
للمقدسي : ٣ - ٦٢٦ البحر الزخار : ٥ - ٤٥٤ ، الفرح الرضوي : ٣٠٨ ، قارن فتح
الهدير ٤ - ٣٠٠ فإن الحنفية يشترطون في الأمان أن يكون لمصلحة وإلا فينبذه الامام وهذا
في رأينا لادليل عليه .

بإشتراط عدم وجود ضرر بالمسلمين أو الذميين لقوله عليه السلام : « لا ضرر ولا ضرار » ، وذلك مثل تأمين طليعة أو جاسوس أو مهرب سلاح أو كل من فيه مضرة .

وأما رقابة ولي الأمر لدفع الضرر فلها ناحيتان :

ورقابة خاصة : وذلك إذا تعدى أحد على اختصاص الإمام في تأمينه إقليمياً (عدداً لا ينحصر) فأمنه ، أو أمن أهل حصن حال الإشراف على فتحه وتيقن أخذه ، أو عصى أحد نهى الإمام الناس عن التأمين ، فأمن واحداً أو نسي النهي أو جهله أو جهل الحربي لإسلام المؤمن ، فيكون الإمام في كل ذلك مخيراً بين إمضاء الأمان أو رده . وله أن يؤدب المؤمن لما في فعله من افتئات على حق الإمام أو استخفاف به واجترأ عليه ، أو إضرار بمصالح المسلمين والسياسة الصالحة للأموار وتدير البلاد^(١).

ورقابة عامة : وذلك في كل أمان كان يصدر من الافراد ، وبالاخص المرأة والبعد والصبي ونحوهم ، عند من أجاز أمانهم بدون حاجة إلى إجازة الإمام . قال الإمام مالك : « الإمام المقدم ينظر فيما فعل الصبي ونحوه من الأمان فيكون له الاجتهاد في النظر للمسلمين ، وإجازة إجازة المرأة للنظر والحيلة للدين وأهله . وحديث : « يحير على المسلمين أدنائهم ، ليس أمراً في يدي أدنى المسلمين ، فيكون ما فعل يلزم الإمام ليس له الخروج من فعله »^(٢). وعبارة فقهاء المالكية في تقرير حق الرقابة للإمام هي أعم من عبارة مالك . قال الخرشي : « إذا نزل المشركون على حكم

(١) انظر شرح السير الكبير - ١ ص ٣٥٦ وما بعدها ، الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٨ المحيط : ٢ ق ٢٢١ ب ، شرح ابن الساعاتي على مجمع البحرين : ٢ ق ٥ ب من باب السير . المنتقى على الموطأ : ٣ ص ١٧٢ - ١٧٤ الخرشي الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٢ ، ١٢٤ الدسوقي : ٢ ص ١٧١ . شرح المجموع : ١ ص ٢٧٢ .

(٢) المدونة الكبرى - ٣ ص ٤١ المدونة مطبوعة مع المقدمات المهدات : ١ ص ٤٠١

رجل مسلم عدل قد عرف المصلحة أو لم يعرف المصلحة^(١) ولو كان عدلاً^(٢) أو اتفياً جميعاً ، فإن أمير المؤمنين ينظر فيما أمن فيه فإن كان صواباً أبقاه ، وما كان غير صواب رده ،^(٣) ونجد مثل هذا النص عند الحنابلة^(٤).

يظهر من هذا أن لولي الأمر الكلمة العليا في شأن الأمان ، فهو مخير بين إجازته وإمضائه أو رده وفق ما تلميه المصلحة العامة في شؤون الأمة وهكذا كانت إجازة الرسول ﷺ لأمان أم هانئ وزينب .

ورقابة ولي الأمر في هذا الموضوع ليست تمسفية ولا استبدادية ، وإنما هي مقيدة بتحقيق المصلحة^(٥) ، حتى يتمكن من حماية كيان الدولة من العابثين والمفسدين في كل ميخل بالأمن ، وله بمقتضى السياسة الشرعية أن يمنع حدوث الأمان الفردي مطلقاً ، إذا وجد ضرورة لذلك ، أو أن ينهى عن حصوله في ناحية استراتيجية مثلاً ؛ لأن المقرر في الإسلام أن درء المفسد مقدم على جلب المصالح^(٦) . وعلى هذا الأساس فإننا نمنع الأمان الفردي أو الخاص في الظروف الدولية الحاضرة لما في ذلك من مراعاة المصلحة العامة ، ومنعاً لما قد يترتب عليه من مفسد لا يمكن تلافيها ، وسد الدرائع في مثل هذه الحالات أمر واجب إلا أن يكون أمان الفرد محققاً يقيناً لمصلحة عامة تبرره بحسب العرف والمادة فلا بأس به . وقد قال بمنع الأمان الفردي فريق من كبار العلماء منهم ابن حبيب من فقهاء المالكية

(١) وهو المميز من صغير وعبد وامرأة .

(٢) أي فيما حكر به من الأمان وغيره ، وإن لم يكن عدل شهادة .

(٣) انظر الحرشي الطبعة الثانية - ٣ ص ١٧٢ المنتقى : ٣ ص ١٧٣ .

(٤) راجع كشف القناع : ٣ ص ٨٣ - ٨٥ .

(٥) انظر شرح الاشياء والظواهر للسيوطي - ص ١٠٨ .

(٦) انظر الاشياء والظواهر لابن نجيم المصري - ١ ص ١٢٥ .

قال : لا ينبغي التأمين لغير الإمام ابتداء . وقال في أمان الحر : وينظر الإمام فيه ولا يمضي أمانه ، وقال المحضمي : « الأمان لأمير الجيش باجتهاده بعد مشورة ذوي الرأي منهم »^(١) وقال سحنون^(٢) : « أمر الأمان إلى الإمام ، ولم يجعل الرسول ﷺ ما قال : « يجير على المسلمين أقدام ، أمراً يكون في يدي أدنى المسلمين فيكون ما فعل يلزم الإمام ليس له الخروج من فعله ، ولكن الإمام المقدم ينظر فيما فعل فيكون له الاجتهاد في النظر للمسلمين »^(٣) . وقال ابن الماجشون : « لا يلزم غير تأمين الإمام ، فإن أمن غيره فالإمام بالخيار بين أن يمضيه وبين أن يرده » . وتأول ما ورد من الأمان الخامس فيما يخالف هذا على قضايا خاصة^(٤) .

وذلك صحيح ، وقد عرفنا وجهة تلك القضايا . ثم إننا وجدنا الشافعي نفسه يحدد من هو المؤمن الذي يؤمن الشخص الداخل إلى دار الإسلام بأمان في حالة الحرب . فيقول : « ولا ينبغي أن يتولاه غير الإمام أو من ندب عنه من أولي الأمر ؛ لأنه أعرف بالمصلحة من اشتداد المسلمين واقترار على الاحتراز من كيده »^(٥) .

وهذه الآراء لا تختلف مع الخطاب الوارد في آية « وإت أحد من »

(١) مواهب الجليل : ٣ ص ٣٦٠ - ٣٦١ منح الجليل : ١ ص ٧٣٠ تفسير القرطبي : ٨ ص ٧٦ .

(٢) هو عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي الملقب بسحنون : قاض فقيه انتهت إليه رئاسة العلم في المغرب ، أصله شامي من حمص ، كان رفيع القدر ، عفيفاً ، أدب النفس توفي سنة (٢٤٠ هـ) .

(٣) الدونة الكبرى - ٣ - ٤١ حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٨٥ نيل الأوطار : ٨ ص ٢٩ .

(٤) انظر المنتقى على الموطأ - ٣ - ١٧٣ الحرفي الطبعة الثانية : ٣ - ١٢٣ ، لباب اللباب ص ٧٢ ، المبني شرح البخاري : ١٥ ص ٩٣ نيل الأوطار : ٨ ص ٢٩ سنن البيهقي : ٩ ص ٩٣ - ٩٥ .

(٥) انظر مخطوط الحاوي الكبير للماوردي : ١٩ ق ١٩٤ ب .

المشركين استعجارك ... ، الآية ، فإنه خطاب الرسول ولين بعده من الأئمة ، وعلى افتراض أنه عام يشمل كل مسلم كما قال الجمهور فإنه لا يصح الاستدلال بالآية حيثنذ لا احتمال تخصيصها بسبب النزول في رأي بعض العلماء وكما هو رأي ابن الماجشون وابن حبيب ، والاحتمال إذا طرأ على دليل سقط الاستدلال به ، فلا دليل يدل على أن الخطاب لعامة المسلمين ، وأما حديث « ذمة المسلمين » فهو خبر واحد كما قلنا سابقاً فلا ينسخ به ظاهر القرآن .

وبذلك يتلاقى التشريع الإسلامي مع القوانين الحديثة حيث ينظم دخول الأجانب إلى البلاد وإقامتهم فيها ، بقانون يصدقه رئيس الدولة ، وقد يكون في البلاد مناطق يحرم على الأجانب أن يدخلوا إليها .

ثانياً — موضوع الأمان أو مقتضاه :

يقضي الأمان : أن يتعهد المؤمن فرداً أو حاكماً بتوفير الأمن والطمأنينة لشخص أو أكثر ولو أهل بلدة ، أو حصن أو إقليم ، أو قطر ، لأن لفظ الأمان يدل على ذلك ، وهو قوله : أمنت .. فيحرم حيثنذ القتل والسبي والاستغنام للرجال والنساء والذراري والأموال ، وكذلك يحرم الاسترقاق ولا يجوز ضرب الجزية على المستأمن^(١) لأن فعل شيء من ذلك غدر ، والغدر حرام .

وبشمل حكم الأمان نفس المستأمن وأولاده الصغار وماله عند الخنابة

(١) انظر البدائع : ٧ ص ١٠٧ البحر الرائق : ٥ ص ٨١ حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣٤١ حاشية المدوي : ٢ ص ٥ - ٦ الشرح الكبير والهدسوقي : ٢ ص ١٧١ منع الجليل : ١ ص ٧٣٠ الفواين الفقهية : ١٥٣ المذهب : ٢ ص ٢٦٣ مقني المحتاج : ٤ ص ٢٣٨ الفرح الكبير : ١٠ ص ٥٥٥ كشف القناع : ٣ ص ٨٢ القواعد لابن رجب : ٢٤١ ، ٣٦٠ البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٤ الفرح الرضوي : ٣٠٧ اختلاف الفقهاء : ٣٤ .

والخفية استحصاناً^(١) ؛ لأن الإذن بالدخول ووجود عقد الأمان يقتضي ذلك ، والأولاد أتباع للمستأمن هنا خصوصاً أنهم في يده وتحت تصرفه وفي نفقته وبيته ، ولا يستأمنون لأنفسهم وإنما يستأمن لهم ولهم ، والمال هو بحاجة إليه .

وقال الشافعية : يدخل في الأمان مال المستأمن وأهله بلا شرط إن كان الإمام هو الذي أعطى الأمان^(٢) .

ويرى الماوردي أن المذهب^(٣) في الأمان المطلق دخول المستأمن وأهله الذين معه بلا شرط ، وكذا ماله الذي معه^(٤) ، وإذن فأمان الحربي أمان لماله الذي معه هو المذهب — كما نقل الماوردي — إذا أطلق الأمان عن التقييد بنفس أو مال .

ويرى الهادوية والمالكية : أن الأمان يتبع الشرط فلو قال : أمنتك على نفسك لم يدخل المال ، وإن قال : أمنتك ففي دخول المال وجهان ، يرى الإمام يحيى من الزيدية^(٥) أن أحدها لا يدخل إذ اللفظ قاصر ،

(١) المغني : ٨ ص ٣٩٦ ، ٤٠١ تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٢٩ كشف القناع : ٣ ص ٨٥ المحيط : ٢ ق ٢٢٤ الحراج : ص ١٨٨ فتح القدير : ٤ ص ٣٥٣ .

(٢) فإن كان غير الإمام فيدخل في الأمان ما يحتاج إليه لنفسه وحرفته مدة الأمان ، وأما أسرته وغير المحتاج إليه من ماله فلا يشمل الأمان إلا بشرط في الأصح لتصور اللفظ عن العموم .

(راجع الام : ٤ ص ١٩١ مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٨) .

(٣) المراد من كلمة « المذهب » في اصطلاح الشافعية هو بيان الطريقين أو الطرق في نقل المذهب الشافعي من قبل الاصحاب كأن يحكي بعضهم في المسألة قولين أو وجهين ويقطع بعضهم بأحدهما . وعلى كل قد يكون قول المذهب هو الراجح وقد يكون غيره (راجع مقدمة منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه للإمام النووي : ص ١) .

(٤) شرح الحاوي : ٤ ق ٣ .

(٥) هو يحيى بن حمزة بن علي الحسيني الموسوي ، الإمام العلامة صاحب المؤلفات الكثيرة منها : الاقتصار ، توفي بمصر هـ ٧٤٩ .

وقيل يدخل إذ يقتضي الأمان الأمن من الأذى ، وأخذ المال أذى .
ويرجع الرأي الأول عند الإمام يحيى ، أن ثابت بن قيس (١) لما أمن الزبير
من بني قريظة لم يدخل ماله في مطلقه حتى رجع إلى الرسول ﷺ
فاستأمن عليه (٢) .

وإذا دخلت الأسرة في الأمان بصرف النظر عن الخلاف السابق
فلأنها تشمل المرأة والذكور القاصرين والبنات من غير تفريق ، والأُم ،
والجدات ، والخدم ، على شرط أن يكونوا مع المستأمن وقت الإشارة
إلى الأمان . وضابط ذلك عند الحنفية كما قالوا : « الأصل في جنس
هذه المسائل أن كل من يستأمن لنفسه في الغالب بنفسه لا يجعل تابعاً
لغيره في الأمان ، وكل من لا يستأمن لنفسه في الغالب بنفسه يجعل
تابعاً لغيره في الأمان . فعلى هذا ، أمه وجدته وأخواته وعماته وخالاته ،

(١) هو ثابت بن قيس بن قيس المزرجي الأنصاري : صحابي كان خطيب رسول الله
صلى الله عليه وسلم ، وشهد أحداً وما بعدها من المشاهد ، ، توفي سنة (١٢ هـ) .

(٢) البحر الرقار : ٥ ص ٤٥٤ ، القوانين الفقهية : ص ١٥٤ . يلاحظ أن هذا الكلام
عجيب . . فكيف يؤمن الشخص ثم يستباح ماله ؟ ومقتضى الأمان هو أن يشمل النفس والمال
لتلازمهما . واذن فلا بد من اغفال هذا الرأي والاخذ بأراء الفقهاء الآخرين . قال الشافعي : (مخطوط
الحاوي : ١٩ ق ٩٢ ، ١٩٤ ب) مقتضى الأمان : أن يأمن الحربي على نفسه وماله بحسب
العرف الجاري . وقال الشيخ عlish (منح الجليل : ١ ص ٧٣١) ومعنى كونه تأميناً أنه
يضم دمه وماله . وهذا وإن كان في الأمان المطلق فينبغي أن يكون المقيد بنفس أو مال مثله
لأن المتبادر من الأمان منع الأضرار والأذى عموماً ، وأخذ المال من أشد أنواع الأذى .
ولعل القصة التي استند إليها الزيدية كانت بسبب أن الشخص المؤمن لم يكن يعلم أن مقتضى الأمان
هو عصمة الدم والمال معاً ، وإن لم يذكر أحدهما .

وهناك نص صريح ، في دخول المال تحت الأمان الساكت عنه وهو ما روى أبو داود عن
النبي صلى الله عليه وسلم قال : ألا من ظلم ماعداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً
بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة »

وكل ذات رحم منه من النساء يدخلن في أمان المستأمن تبعاً للمستأمن ،
وجده وأخوه لا يدخل في أمان المستأمن ،^(١) .

وبهم من عرض المذاهب السابقة فيما يدخل تحت مدلول الأمان أن
الفقهاء متفقون على أن مال الحربي وأهله بدار الحرب لا يشمل الأمان ،
لأنه لم يقع على ذلك ؛ وحينئذ فيجوز اغتنام أمواله وسي ذراريه الخلفين
بدار الحرب إلا إذا كان الأمان من الإمام فيحرم ذلك^(٢) .

فإذا أودع المستأمن ماله عند مسلم أو ذمي أو أقرضه إياه ، ثم عاد
للإقامة في دار الحرب أو تقض الأمان فيبقى ماله في حكم الأمان له
ما دام حياً ، وبرد لورثته بعد وفاته ولا يعتبر فيثاً^(٣) ؛ لأنه كان في
أمان مدة حياته ، والأمان حق لازم بتعلق بالمال ، فينتقل بحقوقه إلى وارثه
إن كان في بلاد الإسلام ، في المشهور عند الشافعية^(٤) .

(١) مخطوط طوالم الانوار للسندي : ٨ ق ٤٩ - ٥٠ .

(٢) انظر مني المحتاج : ٤ ص ٢٣٨ مجرمي النهج (التجريد) : ٤ ص ٢٤٤ .

(٣) المحيط : ٢ ق ٢٦٦ ب ، الحرشي الطبعة الثانية : ٣ ص ١٤٥ الفواين الفقهية : ١٥٤
الفرح الكبير للبردير : ٢ ص ١٧٢ ، الحاوي : ١٩ ص ١٠٧ ب الوسيط : ٧ ق ١٥٩ ب
أسنى الطالب : ٨ ب من باب الجهاد ، الروضة : ١٢٧ ب المحرر : ٢ ص ١٨١ الاقتناع :
١٠٠ ب تصحيح القروم : ٣ ص ٦٢٧ الفرع الكبير : ١٠ ص ٥٦٥ .

(٤) اختلاف الدار : مانع من موانع الارث في المشهور عند الشافعية إذا كان فقط اختلافاً
حقيقياً ، فلا يرث الحربي ذمياً أو معاهداً وبالعكس إذا كان أحدهما في دار الإسلام والآخر في
دار الحرب ، أما الاختلاف الحكمي : فلا يمنع من الارث فيرث الحربي المستأمن ذمياً ، إذا كان
في دار الإسلام لانحداد الإقامة ، وإن اختلفت الجنسية أو الرعية أو الولاية ، فالمعافي اعتبر
الاختلاف في الإقامة لا الاختلاف في الولاية .

(انظر الأم : ٤ ص ٤ نهاية المحتاج : ٥ ص ٢٣ مجرمي النهج : ٣ ص ٢٣٥ حاشية الفرقاوي :
٢ ص ١٨٨ أحكام التركات والمواريث للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة طبعة ١٩٤٩ : ١١٤ ،
الوصايا في الفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور : ١٤ قارن هذا التحقيق بحاشية ابن
عابدين : ٥ ص ٦٧٢ ولليرث في الفرية الا - لامية للاستاذ علي حسب الله : ٣٤ ص حيث
اعتبر الاول اختلاف الدار مانعاً من الارث مطلقاً عند الشافعية وهو خطأ كالحقنا واعتبره الثاني
أنه ليس بمانع عندم وقد أخطأ أيضاً .

وكانت غير مستأمن أيضاً عند الحنفية الذين يعتبرون الاختلاف في الدارين مانعاً من موانع الارث . أما من لا يعتبره مانعاً من الارث وم (المالكية والحنابلة) فإنهم ييسنون المال إلى ورثته في دار الحرب .

وكذلك إذا انتقض أمان المستأمن فلا ينتقض أمان ذراريه كالنساء والخثاى والصبيان والمجانين ، حتى يلقوا أو يفيقوا أو يطلبهم مستحق الحصانة^(١) . وذلك لأن النقص وجد منه دونهم فاختص حكمه به .

هذا ما يشمل الأمان بالنسبة للمال والأهل كحق المستأمن ، ويلتزم المسلمون بحماية أشخاص المستأمنين وأموالهم ، ولو خيراً وختيراً ، ويضمن المسلم قيمتها بإتلافه إياها ، لقوله ﷺ فيما رواه أحمد والاربية والحاكم عن سمرة : « على اليد ما أخذت حتى تؤديه »^(٢) . وتقطع يده إذا سرق مال المستأمن لأنه مال محترم بسبب الأمان^(٣) .

ومقتضى الأمان هذا يقابله اليوم في القانون الدولي ما يسمى بحق الأجنبي في حماية شخصه وماله ، فللأجانب حق مقرر بالتمتع بحماية الدولة المقيمين على إقليمها ، وعلى الدولة أن تحميهم من الاعتداء وأن تدفع عنهم الأذى وأن تعاقب المعتدي ، وأن ترضى المعتدى عليه^(٤) .

وبصفة عامة فإنه يمكننا هنا أن نحدد مركز المستأمن في دار الاسلام : وهو ماله من حقوق وما عليه من التزامات بسبب الأمان .

(١) حاشية الصفوي : ٢ ق ١٦ من باب الجهاد ، أسنى للطالب : ق ١٤ من باب الجهاد
مخة المحتاج : ٨ ص ٩٨ الشرح الكبير : ١٠ ص ٦٣٤ الاختيارات الطية : ص ١٩٠ .

(٢) انظر الجامع الصغير للسيوطي : ٢ ص ٥١ .

(٣) انظر شرح السير الكبير : ٤ ص ١٠٨ المدونة : ٣ ص ٢٤ حاشية ابن عابدين :

٢ ص ٣١٣ البحر الرخار : ٥ ص ٤٦٣ .

(٤) راجع القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٩٦ .

المستأمن في دار الإسلام حق الانتفاع بالمرافق العامة الضرورية حتى القضاء ، فإنه إذا التجأ إلى القاضي المسلم في نزاع بينه وبين ذمي أو مستأمن أو مسلم ، فيجب على القاضي أن يحكم في النزاع في حقوق الأديين من ديون ومعاملات عند الحنفية ، وقول للشافعي ، وعند الجمهور : بخير القاضي بين الحكم والإعراض لقوله تعالى : « فان جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم » (١) . والتزام القاضي بالحكم عند الحنفية مرده إلى أنه التزمنا منع الظلم عن المستأمنين ، وعلى الموم فإنه يجب قطع دابر الفساد بينهم لما في ذلك من حفظ أموالهم وديارهم (٢) .

بل ويجب منحهم حق التقاضي عموماً ، لأن قوله تعالى « فان جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم » (٣) منسوخة بآية « وأن احكم بينهم بما أنزل الله » (٤) وهذا يتفق مع ما قرره اتفاقية جنيف عام ١٩٤٩ م في المادة ٤٢ من منح الرعايا الأعداء حق التقاضي ، سواء كانوا مدعين أو مدعى عليهم ، بعد أن كان هذا الحق مسلوباً منهم فترة طويلة من الزمن (٥) . والمستأمن الحق في ممارسة الأعمال التجارية في حدود الشرع فلا

(١) المائدة - ٤٢

راجع البسوط : ١٠ ص ٩٣ تفسير الجصاص : ٢ ص ٤٢٤ - ٤٣٦ تفسير القرطبي : ٦ ص ١٨٤ - ١٨٥ المفتي : ٨ ص ٢١٤ المحرر : ٢ ص ١٨٧ الام : ٤ ص ١٣٠ مختصر المزني : ٥ ص ٢٠٤ .

(٢) أما بالنسبة للقانون الواجب التطبيق فانه كما مررنا في أثر اختلاف الدارين في الأحكام تطبق الشريعة الإسلامية باعتبارها الشريعة العامة في بلاد الإسلام فهي ذات اختصاص اقليمي وذلك بالنسبة للديون والمعاملات والضمانات في النفس والمال والمرض . أما في الأحوال الشخصية ص ١٩١ لغير المسلمين فتطبق شريعتهم لاننا امرنا بتركهم وما يدينون (راجع تفسير القرطبي :

٦ ص ١٨٥ البحر الزخار : ٥ ص ٣٦٦ المختصر النافع في فقه الامامية : ص ٢٢٠ - ٢٢٣) .

(٣) المائدة : ٤٢

(٤) المائدة : ٤٩ انظر الاثان في علوم القرآن للسيوطي : ٢ ص ٢٣ .

(٥) انظر القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٩٥ .

يجوز له شراء الاسلحة والمبيد وتماطي الربا ، ويحرم على المسلم أن يبيعه
بيماً فاسداً ، وتفسخ مبايعات المستأمن للمسلم كما تفسخ مبايعات المسلمين
الفاصلة فيما بينهم . ومن البدهي أنه لا يقبل من الشخص المستأمن أو غيره
الجهل بالاحكام (١) . والمستأمن أيضاً حرية التملك والتملك . ويمنع
المستأمن حال الحرب من محاولة الدس والوقية بين صفوف المواطنين ،
كما يمنع من الدعاية لقومه لرفع قوام المنوية وإضفاف الروح العامة لدى
خصومهم . إلا أنه عند الفقهاء إذا تملك عقاراً فيصير ذمياً إذا وضع
الخراج عليه لا بمجرد الشراء ، لأن خراج الأرض بمنزلة خراج الرأس
وقد فمل ما يدل على نية الإقامة . وكذلك يصير ذمياً فيما لو أطلال المكث
بارض الإسلام فقال له الإمام : « ارجع إلى بلادك فإنك إذا أقيمت سنة
بعد يومك هذا أخذت منك الخراج ، فأقام صار ذمياً » .

والمستأمن أن يتزوج ذمية ويعود معها إلى دار الحرب ، فإن تزوجت
المستأمنة ذمياً صارت لذلك ذمية ، لأنها التزمت حينئذ المقام تبعاً للزواج
بمكس الرجل لو تزوج امرأة فليس فيه دلالة التزامه المقام في دار
الإسلام إذ بيده طلاقها (٢) والمضي عنها (٣) .

(١) اختلاف الفقهاء للطبري تحقيق الدكتور شخت : ص ٥٧ . وانظر بحث الاباحية
للاستاذ محمد سلام مذكور في مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣٢ العدد الاول : ص ١٣٣ .
(٢) يلاحظ أن في هذه العبارة تسامحاً ملحوظاً ، فإن المسيحية لا تعترف بطوائفها المختلفة
بالطلاق بمعنى الخاص (وهو انتهاء عقد الزواج من جانب الزوج) فلا يجوز للزوج أن ينهي
الزواج بإرادته ، ولكن لا يقع الانهاء إلا بمعرفة السلطة المختصة ، فهم لا يعرفون الطلاق ولكن يعرفون
التطليق (وهو انتهاء العقد من جانب السلطة المختصة وقد كانت هذه السلطة في مصر هي المجالس
الملية ثم صارت المحاكم الوطنية ، وللتطليق أسباب كثيرة كائناً والأسراض المنفرة والرهينة وغير
ذلك) انظر مبادئ الاحوال الشخصية للدكتور إهاب اسماعيل : ص ١٦٦ ، ١٧٣ الاحوال
الشخصية لغير المسلمين للاستاذ حلمي بطرس : ص ١٠٢ وما بعدها .

(٣) انظر شرح السير الكبير : ٤ ص ٣٥٣ ، ٣٥٨ المبسوط : ١٠ ص ٩٢ ، الفتاوى
الهندية ٢ ص ٢٣٤ وما بعدها ، البحر الرائق : ٥ ص ١٠١ المحيط : ٢ ق ٢٧٨ ب ٢٨٠ ،
فتح القدير : ٤ ص ٣٥٢ وما بعدها ، درر الحسكام : ١ ص ٢٩٤ .

وهذه الأحكام شبيهة بأحكام كسب الجنسية وفقدانها في القوانين الحديثة (١) فقد نصت كثير من تشريعات الجنسية أن الزوجة تكسب جنسية زوجها ، كنتيجة قانونية حتمية للزواج لا مجال فيها للتقدير أو لإعمال إرادة الزوجة . (٢)

وبلاحظ أن هذه الحقوق الممنوحة للمستأمن لم يكن يتمتع بها أحد عند

(١) القانون الدولي الخاص للدكتور أحمد مسله : ص ٣٣٨ . التصريح الجنائي الاسلامي للاستاذ عبد القادر مودة : ١ ص ٣٠٩ القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله : ١ ص ١١٨ القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٥٠ .

(٢) ولكن يلاحظ أن منح للمستأمن جنسية الدولة الاسلامية باطالة المكث في بلاد الاسلام لمدة سنة ، أو بشراء الأرض ووضع الحراج عليها ليس سلباً ، كما لاحظ أستاذنا محمد سلام مذكور؛ إذ لابد من التحقق من حالة الشخص للمستأمن ، ومن أنه عنصر صالح ، فالقول اليوم لا تمنح جنسيتها للأجانب جزافاً ، وقد يتخذ طول المكث « الإقامة لسنة » أو شراء الأرض ذريعة لاستيطان للفرد في بلاد الاسلام . وبعد ابداء هذه الملاحظة من أستاذنا مذكور حاولت البحث في مكتبته عن مصدر لهذا الموضوع ، فتمت على مذكرة لأستاذنا الشيخ فرج السهري في دراسة الاجراءات والتمرينات القضائية والقضايا ذات المبادئ لتخصص القضاء بالأزهر سنة ١٩٤٣ م تناول فيها هذا الموضوع ، فقال في صفحة ٤١ - ٤٢ : « ومن يتأمل فيما قيل في هذا الموضوع يجد أن المدار على قبول المستأمن الدخول في ولايتنا ، وأن ما ذكر اتخذ دليلاً عليه ، فالواجب أن يغير الحكم اليوم وينسأط بالتجنس ، على أن الرواية الأخرى عند الحنفية كما جاء في فتاوى المتأني (ق : ٢٤٠) ، تصلح سنداً للحكم ، فهي تقرر أن الأشخاص المستأمنين لا يصحرون فمعين بها طالت إقامتهم بيننا » . إذن : فلا يمنع المستأمن اليوم جنسية الدولة الاسلامية إلا عن طريق التجنس ، وهو لا يتم الا بتوافق إرادتي الفرد والدولة : « وراجع القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله : ١ ص ٢١٨ أصول القانون الدولي للأستاذين الدكتورين حامد سلطان وعبد الله الريان : ص ٣٠٠ » .

أما المرأة الحرة عند غير الحنفية فلا تصير ذمية بزواجها ذمياً ، قياساً على ما لو دخل حربي ، فتزوج ذمية لا يصبح ذمياً حتى عند الحنفية (راجع فتح القدير : ٤ ص ٣٥٣) وهذا يتفق مع قانون الجنسية المصرية سنة ١٩٥٠ م يأخذ المخرج المصري بمبدأ وحدة الجنسية في العائلة ، وعلق كسب الجنسية على طلب الزوجة ، وأن تستمر الزوجية مدة سنتين من تاريخ إعلان وزير الداخلية بذلك . (انظر القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله : ١ ص ٢٣٨ والقانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٥٠ .

الرومان واليونان . فكانت القاعدة في المدن القديمة أن الأجنبي لا يصلح أن يكون صاحب حق ، وقانون المدينة ليس خطاباً له ، فلا يستطيع أن يتزوج أو أن يملك مالا ، أو أن يطلب لدى القضاء تمويلاً عن ضرر لحقه ، هو والرقيق على السواء ، يصلح موضوعاً للحق لا صاحباً له ، مجرد من الشخصية القانونية (١) .

وأما التزامات المستأمن فهي : أولاً — عليه أن يخضع للأحكام المتعلقة بالأمن والنظام في دار الإسلام (إقليم الدولة) ، وخاصة العقوبات الشرعية في الحدود التي يخضع لها الذمي ، أي أنه يقاب على جرائمه التي تمس حق الفرد كالتقصص والسرقه — في قول الجمهور — والقذف وإتلاف الأموال .

وبعبارة أخرى فإنه يسأل عن كل ما فيه حق العباد . أما ما يتعلق بحق الله تعالى ، كشرب الخمر والزنى (٢) والسرقه — في قول أبي حنيفة ومحمد — فلا تقام عليه حدودها لأن المستأمن التزم بما فيه حقوق العباد ، ولأن العقاب الديني لا ولاية كاملة فيه للحاكم المسلم على المستأمن لتأقت مدة إقامته . أما مسؤوليته مدنياً وجنائياً فيما يمس حق الأفراد كالتقصص والقذف والنصب والتبديد فهو كالمسلمين والذميين المواطنين لما في ذلك من صلاح الجماعة وزجر الجاني .

وقال أبو يوسف : إن جميع الحدود ما عدا حد الخمر تقام عليه لإطلاق العلة السابقة (٣) .

(١) انظر القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله : ١ ص ١١ .

(٢) مسألة الزنا بمسألة سنبحتها في مطلب تقص الامان في مبحث المعاهدات الآتي ذكره .

(٣) راجع في كل ما سبق شرح السبر الكبير : ١ ص ٢٠٥ — ٢٠٧ ، ٣ ص ١٠٨ ، ١١١ . الخراج : ص ١٨٩ تبين الحقائق : ٣ ص ٢٦٧ المواق : ٣ ص ٣٥٥ حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٧٣ ، ٤ ص ١٨٩ تبصرة المحكام : ٢ ص ١٨١ معين المحكام ص ٣٥ ، ١٧٩ ، ١٨٢ الأم : ٧ ص ٣٢٥ ، ٣٢٦ التنبيه للشيرازي : ق ١٤٧ الشرح الكبير : ١٠ ص ٥٦٧ كشف القناع : ٣ ص ٨٦ .

وقد اتخذت نظرية أبي حنيفة ذريعة لإعفاء الأجانب من الخضوع لأحكام الشريعة مما سبب منع المستأمنين في العهد الإسلامي الأخير أثناء حكم سليمان القانوني السلطان العثماني ما يسمى : (بالامتيازات الأجنبية) التي قاست منها البلاد الإسلامية كثيراً فكانت سبباً لاستغلال المسلمين ، وتضييع حقوقهم ، واستغلال الأجانب عليهم ، والحد من سلطة الدولة وسيادتها ، والإعفاء من الاختصاص التشريعي والقضائي ومن الأعباء المالية والخدمة العسكرية (١).

وقال الأوزاعي والزيدية : تقام على المستأمن كل الحدود ، حتى التي هي حق لله ، قال في البحر الزخار : ومتى ارتكبوا محظوراً في شرعنا وشرعهم كالزنى أقيم عليهم الحد ، ويمزرون إن سكرُوا لتحريمه عليهم (٢) وذلك كله لما فيه من المحافظة على تقاوة المجتمع وآدابه ، ولأن المستأمن في دار الإسلام التزم بجزئان حكم الإسلام عليه .

وأما المعاملات المالية فيطبق عليها القانون الإسلامي بالاتفاق ، فيمنع من التعامل بالربا وتخضع بيوعه وعقوده لأحكام الشريعة الإسلامية .

وبهذا يظهر أن المبدأ الساري في الحكم الإسلامي على المسلمين والذميين والمستأمنين هو مبدأ إقليمية القوانين مع بعض استثناءات كالمقائد ونحوها (٣) وكذلك اختصاص القضاء اختصاص إقليمي . ومبدأ الإقليمية التشريعي والقضائي هو الذي تسير عليه القوانين الوضعية في العصر الحديث (٤).

(١) راجع التفریع الجنائي الإسلامي للاستاذ عبد القادر عودة : ١ ص ٢٨٥ القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله : ١ ص ١٥١ ، ٤٠٠ .

(٢) البحر الزخار : ٥ ص ٤٦٢ الرد على سیر الاوزاعي : ص ٩٤ .

(٣) راجع تاريخ القانون للدكتور عمر محمود ص ٣١٩ . القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٤٤٨ .

(٤) انظر التشريع الجنائي الإسلامي : ١ ص ٢٩٠ .

والقانون الدولي لا ينكر اختصاص الدولة التي وقعت الجريمة على أرضها بالنظر فيها ، والمحاكمة عليها ، فجميع قوانين الدول تسلم باختصاصه ، بدليل ما تنص عليه من احترام الحكم بالبراءة أو العقوبة الذي يثبت صدوره منه ، والواقع أن القضاء الاقليمي هو القضاء الاصلي في الجرائم^(١) .

ويلتزم المستأمن ثانياً — باحترام عقائد المسلمين وتقاليدهم ، وبالامتناع عن كل ما يشمر بإهانة المسلمين^(٢) .

واختلاصة : أن موضوع الامان أو مقتضاه هو ثبوت الامن لغير المسلمين المستأمنين ؛ لان الامان عاصم لحياة المستأمن وماله وأسرته بدون شرط عند الحنفية والحنابلة ، وكذا عند الشافعية إن كان الاثمان من الإمام ، فإن كان من غيره فالأمان يشمل مال المستأمن الذي يحتاج اليه ، وأما ما لا يحتاج إليه وأسرته فلا بد فيها من اشتراط دخولها في الأمان . وقد أطلق المالكية والمهادوية اعتبار الشرط في كل ما يراد بالأمان . وهذا يمتشى مع آراء الفقهاء الذين أجازوا الأمان الفردي . وقد خالفناهم في ذلك مما يجعل هذا التفصيل لا محل له الآن .

والذي أراه أن مقتضى الأمان يحدده العرف والعادة بحسب كل زمان ومكان . ومن المنطقي أن يسري الأمان على المال والأهل للحاجة إليهما . وإلا لم يكن الأمان معنى . وأما التزام المستأمن بتحمل مسؤولية فعله فإنه تحتمه ضرورة منع الإخلال بالنظام العام للأمة ، ودفع الضرر عن حقوق الافراد .

وفي القانون الدولي نجد مثيلاً لما قررناه في مقتضى الأمان بالنسبة لحماية

(١) القانون الدولي العام ، جينية : ص ٣٠٠ .

(٢) راجع مبحث نقض الامان الآتي : ص ٣٧٨ .

شخص المستأنن وأهله . نصت المادة (٣٢) من اتفاقية لاهاي الرابعة على أنه إذا قبل قائد الجيش مفاوض الخصم ترتب على ذلك اعتبار ذاته مصونة ، وتمتع بالحصانة كل من يصحبه^(١) .

ما هو مقتضى أمان الحربي وقت نشوب القتال ، وهل يميز له الأمان دخول دار الاسلام ؟ .

الذي يهمننا أساساً في الأمان هو أثره من الناحية الدولية فهل يجوز للحربي أن يدخل دار الاسلام أثناء وجود قتال فعلاً مع بلد هذا الحربي ؟ .

عبارات الفقهاء لم تفرق بين الحربي والمحارب في هذا الموضوع . وبدل إطلاق عباراتهم على أنه يجوز للحربي أن يدخل دار الاسلام في أثناء القتال بأمان ، بدليل أنهم أجازوا الأمان عند محاصرة حصن إذا كانت هناك قرائن تدل على أن الشخص القادم من الحصن ذو غرض سلمي ، كأن يكون قد أتى سلاحه أو ما زال متأبطاً به ، إلا أنه ليس عليه هيئة رجل يريد القتال^(٢) . ومقتضى الأمان في هذه الحالة لا يشمل عند الحنفية إلا نفس المستأنن دون أتباعه كإمرأته وولده الصغار وماله ، لأنه أراد النجاة بنفسه فقط ، بخلاف الأمان الذي يسطاه ليدخل دار الاسلام ليسكن فيها ويتجر ، فإن الأمان يشمل نفس الحربي وإمرأته وولده الصغار وماله^(٣) .

وفي رأينا أنه يجب أن تقيد مقتضى الأمان حال نشوب الحرب من ناحية أخرى . فهذا الأمان يحقق لهم والمال ويمنع المدونات بوصفه

(١) قانون الحرب والحياد لجنة : ص ٤٢٠ وما بعدها .

(٢) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ١٩٥ ، ١٩٦ نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٦ زاد
الماد : ٢ ص ٩٩ كشاف القناع : ٣ ص ٨٣ .

(٣) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ٢٣٧ .

حرياً ، أما إذا أراد دخول دار الاسلام والمعيشة فيها فإنه لا بد أن يقيد بجواز الايمان في هذه الحالة ، فلا يعطية إلا ولي الامر أو نائبه ولغرض الصلح أو الهدنة أو التسليم والمفاوضة أو السفارة والمراسلة ، أو التجارة الضرورية .

وهذا ما وجدنا الشافعي قد نص عليه في مخطوط قديم للماوردي ،
فقرر أن الايمان للداخل في دار الاسلام لا يكون إلا في حالتين :

إحدهما : أن يكون الحربي رسولاً للشركيين فيما يعود بمصلحة المسلمين من صلح يحدد أو هدنة تقعد أو فداء أسرى .

والحال الثانية : أن يكون لهذا الداخل من دار الحرب ايمان يدخل به دار الاسلام فيصير آمناً على نفسه وماله . ولا ينبغي أن يتولاه إلا الإمام أو من ندب عنه من أولي الأمر لأنه أصرف بالمصلحة من اشتداد المسلمين واقتدار على الاحتراز من كيده (١) .

وإذا قارنا مركز المستامن (الاجنبي) في الإسلام مع مركزه في القانون الروماني نجد الفرق شاسعاً بين التشريعين ، فلم يكن للاجنبي الذي كان يجهل إلى روما القديمة أي حماية قانونية إلا إذا احتضى بأحد الرومان ويكون ذلك بأن يخضع الاجنبي لهذا الروماني خضوعاً دائماً كأحد التابعين له ، أو إذا استضافه أحد الرومان مدة مؤقتة فيكون في حمايته . (٢)
أما بالنسبة لمقتضى الايمان في الاشياء فإننا نكتفي بذكر الضابط الذي قرره فقهاء الحنفية في هذا الشأن ، قالوا : إن الأمان عن الشيء أمان عن مثله وعمما فوqe ضرراً ، ولا يكون أماناً عمماً دونه ، ولهذا إن

(١) راجع مخطوط الحاوي الكبير للماوردي : ١٩ ق ١٩٤ وما بعدها .

(٢) القانون الروماني للدكتورين بدر والبداوي : ص ٧٢ .

قالوا : أعطونا على أن لا تحرقوا زرعنا فلا ينبغي لنا أن نفرقها ، والامان عن التخريب لا يكون أماناً عن أخذ المتاع والطعام ^(١) . ولو قالوا : أمنوا حتى تفتح لكم الحصن ، فتدخلون على أن تعرضوا علينا الإسلام فنسلم ، ثم أبوا أن يسلموا فهم آمنون ، وعلى المسلمين أن يخرجوا من حصنهم ، ثم يبنذوا اليهم ^(٢) ..

فأي تسامح وتكريم أعظم من هذا التسامح ؟! وأي محارب يفعل مثل ذلك مع عدوه !! اللهم إلا أن يكون المسلمون هم رحمة الله إلى عباده والأرض جميعاً .



ثالثاً - الارادة الحرة

الأمان باعتباره عقداً من العقود لا بد له من اتفاق ارادتين على إنشائه، واردة المرء في إنشاء عقد تستلزم رغبته فيه وقصده له ورضاه به متى

(١) حجة الحنفية في هذا الحكم القريب هو أن التخريب يكون في الابنية ، أما أخذ المتاع فهو من الحفظ والانتفاع به فليس فيه إفساد كالتخريب (انظر شرح السير الكبير : ١ ص ٢٠٣) ، ونحن نرى أن النتيجة واحدة في المسألتين ، لأن في التخريب والأخذ تفويتاً للمال على صاحبه فيجب أن يمان أيضاً عن الأخذ وإلا فما فائدة الأمان ؟ ! فان العدو يفهم من الأمان حصول الأمن لشخصه وماله فاذا ايسج أخذ المال فيعد ذلك سرقة واغتصاباً ، وعلى المسلمين أن يترفعوا عن الوقوع في مثل هذه الشبهات إذ أن للمال حرمة وصيانة ، حتى قال الفقهاء : « من دخل ليأخذ مالا في دار الاسلام ولما له أمان فأمان ماله أمان له » (راجع تفسير الرازي : ٤ ص ٢٩٩) . ومقتضى الأمان كما عرفنا أنه يشمل المال على الإطلاق وإن ذكرت فقط بعض الأوجه المنافية للعصمة (راجع شرح السير الكبير : ١ ص ٢٣٧ ، كشف القناع : ٣ ص ٨٤ - ٨٥) . ومع كل هذا فقد قال الاوزاعي والبيهقي وأبو ثور : لا يحل للمسلمين أن يلجؤوا إلى التخريب في الحرب ، لان ذلك فساد والله تعالى لا يحب المفسدين . أي ولو لم يكن أمان .

(٢) مخطوط طوالح الانوار للسندي : ٨ ق ٥٣ - ٥٤ .

تم ووجد فلا . وإذن فلا بد من أن تكون هذه الإرادة خالية عما يصيبها ، وهذه العيوب : هي الإكراه والغلط والتدليس والغبن والتفريط .

وكذلك فإن عديم الإرادة كالصبي غير المميز والمجنون والمعتوه لا يصح أمانه بإجماع العلماء (١) أما ناقص الإرادة كالصبي المميز فقد اختلف الفقهاء في صحة أمانه على ثلاثة آراء (٢) ونحن نرجح القول بعدم الصحة .

والمكره لا يصح منه الأمان لأن الإكراه يزيل القدرة والاختيار والرضا إن كان ملجئاً ، ويزيل الرضا فقط إن كان غير ملجئ . كالتهديد بالحبس والضرب (٣) وقد سوى الإمام الشافعي بين نوعي الإكراه لأن في الحبس ضرراً كالقتل ، والعصمة تقتضي دفع الضرر .

(١) انظر الروضة الندية : ٢ س ٣٥٣ الأم : ٤ س ١٩٦ ، المدونة ٣ س ٤١ المغني : ٨ س ٣٩٨ فتح القدير : ٤ س ٣٠٢ حلية العلماء للقال : ٤٤٩ .

(٢) راجع شرح السير الكبير : ١ س ١٧٢ ، ١٩١ المحيط : ٢ ق ٢١٥ مغني المحتاج : ٤ س ٢٣٧ الوجيز : ٢ س ١٩٤ المدونة : ٣ س ٤١ القوانين الفقهية : ١٥٧ باب اللباب : ٧٢ حاشية العدوي : ٢ س ٧ المنتقى على الموطأ : ٣ س ١٧٣ ، المغني : ٨ س ٣٩٧ ، المحرر : ٢ س ١٨٠ البحر الزخار : ٥ س ٤٥٢ الفسرح الرضوي : ٣٠٨ فرح النيل : ١٠ س ٤١٢ .

(٣) الإكراه موما أن يخوفه بقوة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان الخوف من يمكن تحقيق ما يخوف به ، وهو نوعان : الإكراه الملجئ : هو من يلزم به داعي الحاجة إلى الفعل حدا لا يقابله صارف ، كمن جرد عليه السيف أو أجبت له نار لا يمكنه دفعها إلا بفعل ما أمر به ، والإكراه غير الملجئ : أو الناقص : هو ما زال الرضا دون أن يفسد الاختيار كالقعود بالضرب بالبرج والتخليد في الحبس ونحو ذلك . والاختيار : هو ترجيح فعل الشيء على تركه أو العكس . والرضا : هو الارتياح إلى فعل الشيء . والرغبة فيه (انظر أصول السبزدوي : ٣ س ١٠٩٨ التلويح على التوضيح : ٢ س ١٩٦ ، أصول الفقه للخضري : ١٣٢ المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور : ٦٥١ ، وانظر بحث الاستاذ الشيخ زكريا البردبسي « الإكراه بين العريضة والقانون » في مجلة القانون والاقتصاد ، السنة ٣٠ ، العدد الثاني - س ٣٥٤ ، ٣٧١ الجريمة والعقوبة للشيخ أبي زهرة س ٥١٠ ، الاشباه والنظائر للسيوطي : ١٠٧ . الأموال ونظرية العقد للدكتور يوسف موسى : ٣٩٦ .

إلا أن هناك حالات يمكن القول بأن إرادة الشخص فيها موجودة إلا أنها غير صحيحة لوجود القهر والخوف ، ويمكن اعتبار الشخص فيها مكرهاً إكراهاً ناقصاً أو غير ملجئ لوجود الإكراه المنوي . وهذه الحالات هي حالات الأسير والتاجر الذين دخلا إلى دار الحرب ، وحالة من أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلينا . فهل يصح أمانهم وهذا وضمهم ؟

اختلف الفقهاء في شأن أمانهم بالنسبة لسريانه على بقية المسلمين بعد اتفاقهم على نفاذه في حق المؤمن .

فقال الحنفية والمالكية والثوري^(١) : أولاً - لا يصح أمانهم في حق غيرهم من المسلمين لأنهم طاجزون عن معرفة حال المسلمين من ضعف وقوة ، فلا يؤمن دفع الضرر بأمانهم أو تحقيق المصلحة عند من اشترط ذلك .

وثانياً - لأنهم متهمون في حق بقية المسلمين لكونهم غير آمنين مقهورين بأيدي الأعداء ، مجبرين على إعطاء الأمان ، مما يحملهم على مراعاة مصلحة أنفسهم خاصة ، دون المسلمين كافة فصاروا في حكم المكره . ثم إن الأمان يطلب حيث توجد مظنة الخوف وهي لا تتوفر في دار الحرب ، فيصبح الأمان غير ذي معنى وينعدم موضوع العقد . كل ذلك إذا سلمنا بحسن نية العدو في طلب الأمان . أما إذا لاحظنا سوء النية - وهذا هو الغالب - فإنه كثيراً ما يجد أسيراً أو تاجراً في بلده كلما اشتد به الأمر فيمتنع على المسلمين ، ويفوت عليهم أغراضهم وما يدور بينهم وبين بلاده من قتال وعراك مسلح .

(١) انظر شرح السير الكبير : ١ ص ١٩٢ المحيط : ٢ ق ٢١٤ وما بعدها ، غزرت الفقه : ق ٨٧ الدرر الزاهرة : ٢ ق ٢٠٨ ب ، البدائع : ٧ ص ١٠٧ الفتاوى الحانية : ٣ ص ٥٦٤ المنتقى : ٢ ص ١٧٣ الفرح الكبير : ٢ ص ١٧١ .

وقال الحنابلة والشافعي والأوزاعي^(١) : يصح أمان الأسير والتاجر والأجير ومن أسلم في دار الحرب . واستدلوا أولاً بعموم حديث « ذمة المسلمين واحدة يسمي بها أديانهم » ، فأبنا وجد المسلم صح أمانه .

ثانياً - يقاس هؤلاء على غيرهم من المسلمين ما داموا مكلفين مختارين . غير أن الشافعية فصلوا في أمان الأسير . فقالوا : إذا كان الأسير مقيداً أو محبوساً فلا يصح أمانه لمن هو معهم ولا لغيرهم في الأصح ، لأنه مقهور في أيديهم فهو في حكم المكر ، بخلاف أسير الدار الذي يكون مستأمنه آمناً في دار الحرب فيصح أمانه في دارهم لا غير إلا أن يصرح بالأمان في غيرها^(٢) .

ونحن نرى أن عموم الأدلة يشهد للقائلين بجواز أمان الأسير والتاجر ومن أسلم في دار الحرب ، إلا أنه لا معنى لهذا الأمان فيها ، فالأمان لإزالة الخوف وترك القتال وتوفير الأمن والسلام ، ولا حاجة للمدو في داره في مثل هذا الضرب من الأمان ، فهو آمن بأمان دولته . وكيف يطلب الأمان من شخص لا منعة له ولا قوة دفاع وهو في سلطة غيره؟! إلا أن يكون ذلك طريقاً للخداع والمكر والفدر بالمسلمين ، أو ضرباً من العبث وقلب الأوضاع . ولكن إذا ظفر المسلمون بمدو في أثناء الحرب وطلب أمانهم أو وفد عليهم ليكون مثلاً جاسوساً للمسلمين فلا بأس بإعطائه الأمان من غير المذكورين وفي غير ذلك نقول :

(١) الروضة للنووي : ٢ : ق ١٢٥ ب ، أسنى المطالب : ق ٦ ب من باب الجهاد ، الحاوي الصغير : ق ٣ من باب الجهاد ، الوسيط : ٧ ص ١٥٦ اختلاف الفقهاء : ص ٢٦ الفتي : ٨ ص ٣٩٧ ، كشف القناع : ٣ ص ٨٢ الاقتناع : ق ١٠٠ تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٢٥ .
(٢) نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٦ ، حاشية فليوي ومميرة : ٤ ص ٢٢٦ مجيبي المنهج : ٤ ص ٢٤٢ .

وهل يكون ذلك الامان صادراً عن مطلق الحرية والاختيار أو معبراً عن الرضا ، والحال أن المؤمن إما في قيد الاسر ، أو تحت تصرف الحاكم وفي ظل الرهبة منه . وبناء عليه فإن بعض العلماء اعتبروا الامان فاسداً حتى في حق المؤمن نفسه فضلاً عن بقية المسلمين^(١) .

لهذا فنحن نرجح رأي الحنفية والمالكية والثوري ، والشافعية — في حال الاسير المقيّد — ونعتبر الامان لاغياً في حق غير المؤمن ، حتى يتمكن المسلمون من تقدير مصلحتهم وتحديد سياستهم ، دون إحراج ولا خوف أو وجل ، قال القفال^(٢) من الشافعية : لا يتصور أمان من الاسير لان الامان يقتضي أن يكون المؤمن آمناً ، وهذا الاسير غير آمن في أيديهم^(٣) . ويلاحظ أنه ما دمنا قد رجحنا عدم جواز الامان الفردي من الشخص عموماً فبالاولى لا يجوز أمان الاسير ونحوه .

وإلى هنا نكون قد فرغنا من تحقيق شروط المؤمن : وهي الإسلام والبلوغ والعقل ، والاختيار والرضا ، وعدم الخوف منهم .



مقارنة

نظام الامان الفردي أو الخاص كان معروفاً عند اليونان ، فقد كان الاجني يامل معاملة المدعو عندهم . ونظراً لضرورة التعامل مع الاجانب ، والحال أن الاجني ليس له شخصية قانونية فقد توصل اليونان إلى حماية الاجني بطريقتين :

(١) راجع الوجيز : ٢ من ١٩٥ حلية العلماء : ص ٤٤٩ .

(٢) هو محمد بن أحمد بن الحسين بن عمر ، أبو بكر الشافعي القفال الحارثي ، الملقب فخر الاسلام رئيس الشافعية بالعراق في عصره ، من كتبه « حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء » توفي سنة (٥٠٧ هـ) .

(٣) انظر هرج الحاوي : ٤ ق ٢ .

أولاهما : نظام الحماية أو الضيافة الذي بمقتضاه يوضع الاجنبي تحت حماية ورعاية مواطن كان يسمى في أثينا « المضيف » فيستطيع أن يدخل في علاقات قانونية مع المواطنين .

وثانيتهما : المعاهدات ، فكثيراً ما كانت تمقد معاهدة بين مدينتين تخول أفراد كل منها كل أو بعض حقوق المواطنين^(١) .

وكذلك عرفت روما نظام الضيافة ، بل وعرفت أكثر منه ، حتى إنه ظهر قانون الشعوب الذي ينظم العلاقات التجارية على الاخص بين الرومان والاجانب ، داخل الامبراطورية الرومانية ، وكانت النظرة القديمة إلى الاجانب تتلخص في اعتبارهم أرقاء ، يمكن الروماني الاستيلاء عليهم ، مادام لا يوجد لهم من يحميهم من الرومان . ولا يمكن أن يجد الاجنبي حماية — كما سبق أن عرفنا — إلا إذا احتوى بأحد الرومان ، ويكون ذلك بأن يخضع الأجنبي لهذا الروماني خضوعاً دائماً كأحد التابعين له ، أو إذا استضافه أحد الرومان لمدة مؤقتة فيكون في حمايته . وإلى جانب هؤلاء وجد داخل الدولة الرومانية بعض الاجانب الذين تحميهم الدولة مباشرة^(٢) . وهذا يشبه الامان العام في الاسلام ، وليس محل مقارنتنا هذه . والامان مرادف للجوار والإجارة الذي كانت معروفاً عند العرب ، وقد كان لحق الجوار حرمة مشهورة في تاريخهم ، فكان من أخلاقهم حماية الجار والدفاع عنه ، حتى صاروا يسمون النصير جاراً^(٣) .

(١) انظر القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله : ١ - ١١ ، ١٤٩ ، ٣٨٨ وما بعدها . أصول القانون الدولي للدكتورين حامد سلطان وعبد الله العريان : ٣٢١ ، أصول القانون الدولي الخاص للدكتور محمد كمال فهمي : ٢٢٢ .

(٢) راجع مبادئ القانون الروماني للدكتورين بدر والبدرأوي : ٧٢ ، عز الدين عبد الله المرجع السابق : ١ - ١٢ ، ٣٨٩ .

(٣) راجع العيني شرح البخاري : ١٥ - ٩٢ تفسير القرطبي : ٨ - ٧٥ تاج اللغة للجهري : ١ - ٢٩٩ تفسير المنار : ١٠ - ١٧٧ .

وأما في الاسلام : فالأمان يشبه نظام الضيافة الذي كان معروفاً عند الأمم الأخرى . والمستأمن يستبر بجنابة ضيف في دار الاسلام . وعلى العموم أيضاً فقد عرف المصريون القدماء والفرس والفينيقيون قواعد الضيافة بالنسبة للأجنبي (١) .

وإذا كان الأمر كذلك عند هذه الأمم التي ذكرناها بالنسبة لنظام الأمان ، فكان لابد من الاعتراف به في الاسلام ، ولا سيما أن الحال بين المسلمين وغيرهم كانت حال حرب . أي أن دم الحربي مهدر (مباح) فيجوز لكل من لقيه أن يقتله ، وبما أن الإسلام حريص على معاملة الناس عموماً بطريق سلمي إذا طلبوا ذلك ، فكان ينبغي أن يعصم دم هذا الحربي بأي طريق ، ومنه إعطاء حق الأمان لكل فرد من المسلمين ، فالضرورة إذن قد تقضي به ، وتكون فيه المصلحة للمسلمين ، ويمكن لكل مقاتل أن يقدر هذه المصلحة الجزئية (٢) . والملة أيضاً في جواز تأمين العدو من أحد أفراد المسلمين : هو أن المفروض في المسلم أن يكون على علم بالقانون الإسلامي وأنه سواء أكان حاكماً أم محكوماً فهو يضطلع بأمور المسلمين ويهتم بأحوالهم وشؤونهم ، كما ورد في الاثر « من بات ولم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم » ، وبذلك يتلازم الدين والسياسة في كل وقت ويستبران شيئاً واحداً في شتى الأمور ، حتى إنه تكاد تكون مسؤولية الفرد المسلم في نظامه العالمي كمسؤولية الدولة ، فمهمة الفرد كمهمة الجماعة، وحقوق هذا كمحقوق هؤلاء (٣) . وهذا أدعى إلى التعرف على تعاليم الاسلام واقتضائه ،

(١) انظر القانون الدولي العام في وقت السلم للدكتور حامد سلطان : ص ٣٤

(٢) راجع السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف : ص ٦٧ .

(٣) الرسالة الخاتمة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ص ١٠٥ .

ولا يتعارض مع هذا أننا رجحنا قصر إعطاء الأمان في عصرنا على ولي الأمر أو نوابه لأنه أمر أسلم من الوجهة السياسية.

وكان المقصود من الأمان عدا ما ذكرنا ، هو فتح المجال لمخالطة المسلمين فينتشر الاسلام بطريق سلمي بالإقناع والحجة ، قال ابن كثير : « وقد كان الأمان من أكبر أسباب هداية أكثر المشركين » (٢) وقال الرازي : إن الأمان طريق للاسلام بالدلائل (٣).

وإذن : لا نجد غرابة في صدور الأمان للمدو من الفرد والأمير والحاكم على حد سواء ، لاضطلاع الجميع بالمسؤولية الإسلامية العامة والخاصة . وهنا يبلغ الاسلام شأواً بعيداً في التضامن ، ويضرب القبح الممل في تسامح أبنائه ويسرم مع غير المسلمين ، ويؤكد ضرورة التعاون معهم على بساط من السلام والطمأنينة ؛ لأن الأمان يشبه السلام في نتائجه ، وكثيراً ما تستعمل الكلمتان بمعنى واحد إلا أن السلام لا يكون إلا بين الحكام أو نوابهم . وأما الأمان فيمكن أن يكون أيضاً من غير الحاكمين ، وقد رجحنا منه اليوم ، والسلام يوم أمة بأسرها . أما الأمان — عند الفقهاء — فلا يتجاوز جيشاً أو مدينة أو ولاية (٤) .

ومما يشبه الأمان في الاسلام ما قرره اتفاقية لاهاي سنة ١٩٠٧ ، وأكدته مؤتمر جنيف سنة ١٩٤٩ ، وهو أنه لا يجوز قتل الأشخاص الذين ألقوا سلاحهم أو سوء معاملتهم . أو أخذهم كرهائن أو معاقبتهم

(١) انظر تفسير ابن كثير والبغوي : ٤ ص ١١٩ .

(٢) تفسير الرازي : ٤ ص ٣٩٩ .

(٣) انظر الفرق الدولي في الاسلام : ص ١٢٢ . السياسة العربية لاستاذنا الشيخ

محمد البنا : ص ٦٢ .

دون محاكمة^(١) . فهذا أمان بحكم اتفاقية ولو بدون مؤمن .
والنظم السلمية أو غير العدائية في القانون الدولي كثيرة نعرض
منها ما يلي :

١ — رايات المهادنة أو الراية البيضاء :

إذا كان القانون الدولي يقرر قطع العلاقات السلمية بين الدولتين
المتحاربتين ، ويحرم كل اتصال سلمي بين إقليميهما ، فإن الضرورات الحربية
أو مبادئ الانسانية تقضي بضرورة قيام بعض الاتصالات بين المتحاربين .
وتستعمل الراية البيضاء إذا أراد أحد الفريقين المتحاربين الاتصال بالفريق
الآخر بفرض المفاوضة في شأن من شؤون القتال أو بفرض التسليم^(٢) .
ويمكن تحقيق هذا الغرض في الإسلام عن طريق الأمان بطلب أي فريق
من المتحاربين ورد الآخر عليه . والمؤمن في مثل هذه الأحوال : هو
قائد الجيش أو المنطقة ، قال الخنفة : « وإذا حاصر المسلمون حصناً .
فليس ينبغي لأحد منهم أن يؤمن أهل الحصن ولا أحداً منهم إلا بإذن
الإمام »^(٣) وسيأتي تفصيل ذلك في بحث المستأمن قبيل صيغة الأمان .

٢ — جوازات السفر وجوازات الأمان وأوراق التأمين :

إذا كان المقصود دخول الأجنبي لأراضي الدولة فيمكن تحقيق الأمان
للشخص عن طريق هذه النظم^(٤) .

(١) راجع رسالة جرائم الحرب والقتال عليها : ص ١٨٦ .

(٢) راجع أوبنهايم - لوتر باخت : ص ٢ ، ٤٢٥ ، بريجز : ص ١٠٠٧ ، قانون الحرب
والحياد للجنة : ص ٤٢٠ .

(٣) راجع شرح السير الكبير : ١ ، ص ٣٥٦ .

(٤) انظر جنية في المرجع السابق : ص ٤٢٣ ، ٤٢٥ وفي القانون الدولي العام ٤ :

ص ١٠٧ .

جواز السفر : هو تصريح مكتوب صادر من حكومة الدولة الماربة أو بأمر منها لأحد رعايا المدو ، أو لشخص محايد يخول له حق التنقل والتجول في إقليم هذه الدولة ، أو ما تحتله جيوشها من أقاليم . ويعطى عادة لمن تسمح لهم الدولة بالبقاء على الإقليم والتنقل فيه .

هذا الجواز يفيد الأمان للشخص كما يدل على ذلك مقتضى الأمان في الإسلام ، إلا أن الفرق بين النظامين هو أن هذا الجواز صادر من حكومة الدولة ، والأمان في الإسلام يمكن أن يصدر من أي فرد كما هو رأي الفقهاء ، وقد منعنا اليوم جواز الأمان الفردي فيتلاقى حينئذ التشريع الإسلامي والعرف الدولي .

أما جواز الأمان : فهو تصريح يخول لحامله حق المرور في أرض الدولة عن طريق معين ، ولغرض معين ، ومثله التصريح الذي يعطى لممثل دولة المدو السياسي عند قيام الحرب ، والذي يخول له الحق في اتخاذ طريق معين للخروج من الدولة في طريقه إلى دولته . وهذا أمر معتبر في الإسلام أيضاً حيث يجوز أن يفيد الأمان في منطقة معينة كما سنبعث ذلك . بل إن الرسل والسفراء وطالبي سماح كلام الله يدخلون بلاد الإسلام وينادونها دون حاجة إلى عقد أمان^(١) ، لقوله ﷺ لرسولي مسيلمة — فيما رواه أحمد وأبو داود والبزار^(٢) وأبو يعلى^(٣) : « د لولا

(١) انظر شرح السير الكبير : ١ ص ٢٩١ البحر الرائق : ٥ ص ١٠١ فتح القدير : ٤ ص ٣٥٢ المدونة ٣ ص ١١ اللواتي : ٣ ص ٣٦٢ الروضة : ٢ ق ١٢٥ ب ، أسنى الطالب : ٦ ب ، مفتي المحتاج : ٤ ص ٢٣٧ الصرح الكبير : ١٠ ص ٥٦٣ كهاف القناع : ٣ ص ٨٤ زاد المعاد : ٢ ص ٧٥ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٤ .

(٢) هو أبو بكر البزار أحمد بن عمرو بن عبد الخالق ، حافظ من العلماء بالحديث من أهل البصرة له مسندان : أحدهما كبير سماه البحر الزاخر ، والثاني صغير ، توفي سنة ٢٩٢ هـ .

(٣) هو أحمد بن علي بن المتنى التميمي الموصل ، أبو يعلى حافظ ، من علماء الحديث ثقة مشهور ، لقته الذهبي بمحدث الموصل ، ممر طويلاً حتى فاض المنة ، له كتب منها « المعجم في الحديث » ، « مسندان كبير وصغير » ، توفي سنة (٣٠٧ هـ) .

أن الرسل لا تقتل لقتلتكما^(١)، وفي هذا الحديث إشارة إلى أن أمان الرسل أمر مقرر عرفاً^(٢)، لا ينبغي لأحد الخروج عليه .

ويفترق جواز الأمان عن جواز السفر في أنه يجوز صدوره من رئيس منطقة من المناطق، وإذا كان جواز الأمان وجواز السفر ممنوحين لمدد غير محصور فإن القانون الدولي يقترب من التشريع الإسلامي، حيث يقرر الفقهاء بأن الأمان العام لأهل بلدة أو ناحية كإقليم أو ولاية لا يجوز إلا للامام أو نائبه . ومن أمثلة ذلك قوله ﷺ في فتح مكة : « من دخل داره فهو آمن ، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن ، ومن أتى السلاح فهو آمن ، ومن دخل البيت الحرام فهو آمن » . وأما الأمان الخاص : فهو أمان الواحد وهو قاصر على فرد أو عدد قليل محصور . ومثاله إجازة الرسول ﷺ أمان أم هانئ وزينب^(٣) كما عرفنا آنفاً .

وبكون الفرق بين الشريعة والقانون الدولي بالنسبة لجواز الأمان هو أن القانون الدولي لا يرى جواز الأمان صحيحاً إلا إذا صدر من حكومة الدولة أو من رئيس منطقة في حدود منطقتها، وأما الشريعة فلم تعتبر هذه القيود ما دام ولي الأمر لم يتخذها نظاماً حتى إن لرئيس المنطقة أن يعطي جواز أمان عام يبيح دخول جميع المناطق إلا إذا قيده ، بل ولا يشترط صفة الرئاسة في مانع هذا الجواز مطلقاً^(٤) .

(١) سنن أبي داود : ٣ ص ١١١ معتل الآثار للطحاوي : ٤ ص ٦١ ، مجمع الزوائد : ٥ ص ٣١٤ نيل الأوطار : ٨ ص ٣٠ .

(٢) رسل الملوك لابن الفراء : من ١٣٨

(٣) راجع شرح ابن الساعاتي على مجمع البحرين : ٢ ق ٥ ب من باب الجهاد ، فتح القدير : ٤ ص ٢٩٨ الحرفي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٣ اللواق : ٣ ص ٣٥٩ المذهب : ٢ ص ٢٣٥ الوسيط : ٧ ق ١٥٦ الشرح الكبير : ١٠ ص ٥٥٧ كفاف القناع : ٣ ص ١٨٢

(٤) العلاقات الدولية العامة في الإسلام للدكتور إبراهيم عبد الحميد .

أما ورقة التأمين : فهي ورقة تعطى لشخص أو تعلق على مكان ليكسب بها الشخص ، أو المكان حماية خاصة ، وتصدر من الضابط أو القائد في المنطقة التي يوجد فيها الشخص أو المكان لحمايته . وهي تقضي بعدم التعرض للشخص أو القبض عليه أو إزعاجه ، وتحفظ المكان المطلقة عليه من التعرض له أو انتهاك حرمة ، وذلك كالمستشفيات وأماكن العبادة والملاجئ ، وقد تحصل الحماية بتكليف شخص بحراسة الشخص أو هذا المكان .

والإسلام يقر مثل هذا الاجراء فعند تبليغ المأمّن يرسل ولي الأمر شخصاً مثلاً يحرس النبوذ اليه حتى يصل إلى وطنه . وكذلك يحتاط المسلمون في تأمين الأماكن فلا يتهاون حرمة أماكن العبادة ، أو أي مكان يحتاج إلى رعاية إنسانية ، فقد كان الفاتحون لا يتعرضون لصوامع الرهبان عندما يرون بها ، إلا أنه لم يشترط في فقه الإسلام أن تصدر ورقة التأمين من قائد المنطقة التي يوجد فيها حاملها ، والمفزى الإسلامي من هذا واضح ، وهو التيسير على الناس ومنع الحرية الكافية للشعب في ممارسة القضايا العامة ، ولكن في حدود المصلحة العامة .

والخلاصة : أن قدوم الأجنبي إلى دار الإسلام ليس محظوراً في أي وقت ، بشرط أن يأخذ الأجنبي الأمان^(١) . وهذا الأمان إذا صدر من الإمام كان شبيهاً بتأشيرات الدخول على جوازات السفر فضلاً عن كونه معاهدة^(٢) ، ثم تصبح الإقامة بعد ذلك في دار الإسلام مباحة بسبب الأمان غير أنها مؤقتة بمدته ، فهو بطبيعته مؤقت وإن كان قابلاً للتجديد بعد انقضاء المدة وعودة المستأمن إلى بلاده^(٣).

(١) انظر البحر الزخار : ٥ ص ٤٦٢ المغني : ٨ ص ٥٢٣ .

(٢) راجع القانون الدولي الخاص للدكتور مسلم : ص ٣٣٧ مجلة القانون والاقتصاد السنة السابعة مقال الشيخ خلاف : ص ٧٩٥ مجيد خدوري : ص ١٦٩ .

(٣) انظر الحاوي : ١٩ ق ٩٣ ب ، السراج الوهاج : ١ ق ٢٦٤ .

٣ - اتفاقات التسليم :

من المعروف دولياً أن الحرب تضع حداً للملاقات السلمية القائمة بين الدولتين المتحاربتين ، وتحرم كل اتصال سلمي بين إقليميهما ماعدا استثناءات تدعو إليها الضرورات الحربية ، أو تقضي بها مبادئ الانسانية في الحروب منها عدا مذكروا اتفاقات التسليم .

والتسليم : عبارة عن اتفاق يثبت خضوع مدينة ، أو فرقة من الجيش أو سفينة حربية لقوات العدو ، واتفاق التسليم عمل عسكري لا يمكن أن يتضمن تنازلاً عن إقليم . ويبت اتفاق التسليم في مصير رجال الجيش الذي سلم ، وهو يختلف ليناً وشدة بحسب الظروف .

والتسليم صورة أخرى ، وهو أن يتم بغير اتفاقية تبرم كإلقاء الجنود أسلحتهم ، أو رفع الراية البيضاء على الحصن مثلاً . ويجب على الفريق الآخر في هذه الحالة أن يوقف إطلاق النار ، وأن يقبل منهم التسليم . وبما أن التسليم هنا غير مرتكز على اتفاق مكتوب أو شفوي ، فهو تسليم بلا قيد ولا شرط (١) .

وقد بحث الفقهاء المسلمون هذا الوضع في حالة ما نسميه بوجود تسليم ضمني من قبل العدو ، وذلك فيما إذا حاصر المسلمون قلعة أو حصناً مثلاً ، فطلب الأعداء الأمان نتيجة إحساسهم بالضعف في متابعة القتال ، وطلبوا أيضاً اللجوء إلى تحكيم شخص معين أو أكثر حتى يقرر مصيرهم . فإذا رضي المسلمون بذلك الشخص وجب انتهاء الحرب وعودة السلم إلى ربوع كل من الطرفين ، حتى يصدر قرار التحكيم . قال الشيعة الإمامية : يترك

(١) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور سامي جنيته : ص ٤١٩ ، ٤٢٦ ، ٤٢٨ ،
أبو هيف الطبعة الرابعة : ص ٦٩٧ حافظ فاهم طبعة ١٩٦١ : ص ٦٨٩ .

القتال وجوباً بالتزول على حكم الإمام أو من يختاره^(١) . وقال الفقهاء الآخرون عند الكلام عن اتفاق الحكيم : إذا اختلف الحكمان في أمر أو مات أحدهما ، ولم يرض أحد الفريقين بحكم الآخر ، فإنه ينبغي رد الأعداء إلى حصونهم لتزولهم على الأمان^(٢) . فيفهم من العبارة الأخيرة من هذا النقل أن مقتضى النزول على الحكم حصول الأمان وانتهاء القتال^(٣) . ويعتبر قرار الحكيم في هذه الحالة ملزماً للطرفين مادام التحكيم برضاتهما، يدل لذلك أن بني قريظة والمسلمين في الماضي حينما قبلوا تحكيم سعد بن معاذ في شأن بني قريظة التزم كل من الطرفين بحكمه . قال سعد : وحكمي نافذ عليهم ؟ قالوا : نعم ؛ قال : وعلى المسلمين ؟ قالوا : نعم ، قال : وعلى من هنا ؟ وأعرض بوجهه وأشار إلى ناحية رسول الله ﷺ إجلالاً له وتنظيماً ، قال : نعم وعلى^(٤) . وإذن فيسري الحكم الصادر من الحكم على كلا الطرفين ، وليس لأحد منها الامتناع من تنفيذه ، وبذلك قال الفقهاء^(٥) . وعبارة الحنفية في هذا : فإن حكم (أي الحكم) لزمها لصدوره عن ولاية شرعية فلا يبطل حكمه بمنزلها^(٦) .

وقد استدلل الفقهاء على ضرورة قبول المسلمين لطلب العدو في تلك

(١) الشرح الرضوي : ص ٣٠٨ الروضة البية : ١ ص ٢٢١ .

(٢) الخطاب : ٣ ص ٣٦٠ .

(٣) وانظر الحرب والسلام للاستاذ خدوري : ص ٢٣٣ حيث قال : أقر الاسلام التحكيم كطريق من طرق إنهاء القتال .

(٤) الفسطاني : ٥ ص ٥٧ ، زاد الماد : ٢ ص ٧٣

(٥) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ٣٦٥ وما بعدها ، الفرح الكبير للبردبر : ٢ ص ١٧٠ الخطاب : ٣ ص ٣٦٠ منج الجليل : ١ ص ٧٢٨ المحرر : ٢ ص ١٧٣ الروضة البية : ١ ص ٢٢١

(٦) انظر البحر الرائق : ٧ ص ٢٦ .

الحالة بما ثبت في السنة النبوية القولية والفعلية . ففي وصايا الرسول ﷺ إلى قواده فيها رواء الجماعة إلا البخاري : « ... وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تتزلمهم على حكم الله فلا تتزلمهم على حكم الله ، ولكن أنزلهم على حكمك ، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا ، (١) . وقد حاصر الرسول ﷺ بني قريظة خمساً وعشرين ليلة ، فلما اشتد عليهم البلاء ، قيل لهم : أنزلوا على حكم رسول الله ﷺ ، فقالوا : نزل على حكم سعد بن معاذ ، فقال لهم : أنزلوا على حكم سعد ، فبعث رسول الله ﷺ إلى سعد ، فلما جاء قال له رسول الله ﷺ : احكم فيهم ، فحكم فيهم أن تقتل مقاتلتهم وتسبى ذراريهم ، وتقسم أموالهم ، فقال له رسول الله ﷺ : لقد حكمت فيهم بحكم الله وحكم رسوله (٢) . فهذا الأثر يدل على وقوع تحكيم في شبه حالة تسليم بين المسلمين واليهود ، ورضي الفريقان بتحكيم سعد مع أنه كان زعيم الأوس المتحالفين مع بني قريظة (٣) . قال ابن نجيم المصري : وأجمع على أنه ﷺ عمل بحكم سعد بن معاذ في بني قريظة لما اتفقت اليهود على الرضا بحكمه فيهم مع

(١) انظر شرح مسلم : ١٢ ص ٣٩ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢٣٠ منتخب كثر العمال : ٢ ص ٢٩٨ قال الشوكاني في نيل الاوطار : ٧ ص ٢٣٢ : قيل ان هذا الحديث لا ينتهز للاستدلال به على أن ليس كل مجتهد مصيباً لأن ذلك كان في زمن النبي والاحكام الشرعية إذ ذاك لا تزال تنزل وينسخ بعضها بعضاً ويخصص بعضها ببعض ، فلا يؤمن أن ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم حكم خلاف الحكم الذي قد عرفه الناس . وقيل غير ذلك . وفي رأينا أن النبي في هذا الحديث وان كان للتزبه والاحتياط فهو مدعاة للالتباس والتزام إذ ما هو حكم الله تعالى هل هو المقرر في الاسلام أم الذي يعتقد به ويعرفه العدو من شريعة أخرى كاليودية والنصرانية ؟

(٢) صحيح البخاري : ٤ ص ٦٧ ، نيل الاوطار : ٨ ص ٥٥ . وفي رواية : لقد حكمت بحكم الله من فوق سبع سموات رواء البخاري ومسلم (وانظر الروض الأنف للسبيلي : ٢ ص ١٩٧ .

(٣) جوامع السيرة لابن حزم : ١٩٤ ، زاد المعاد : ٢ ص ٧٣ .

رسول الله ﷺ (١) . وإذا كان هذا التحكيم بعد التسليم برضا اليهود وموافقهم فلا يصح ما قاله ارفنج : «عامل محمد ﷺ اليهود معاملة قنطوي على القسوة ، فقد جعل محمد مصيرهم في يد رجل قاس ، ولذا تعتبر تلك المذبحة التي شهدتها سوق المدينة نقطة سوداء في تاريخ محمد» (٢) . ومع أن تحكيم سعد لم يكن من قبل الرسول عليه الصلاة والسلام ، وإنما كانت باختيار اليهود ورضائهم كما قلنا فإن سبب إقرار الرسول لحكم سعد واعتباره من حكم الإسلام — أو بالأصح عدم خروجه على التزامه السابق بالتنفيذ للحكم — هو أن اليهود في الحقيقة لا يستحقون أي رحمة أو شفقة ، لتكرار غدرهم بالرسول ، وبث الشكوك في رسالته وإثارتهم الفتنة بين الانصار والضمائم إلى قريش في محاربة الرسول ﷺ رغم وجود عهد معه .

وهناك وقائع أخرى تدل على جواز التحكيم عند الحصار مثل ما حدث من بعض المسلمين أن قبل من الحرب مؤزاة النزول على حكم عمر (٣) . ومثل حالة التحكيم يوم الحديبية بين الرسول ﷺ وكفار قريش . روى أبو وائل بن سلمة (٤) قال : كنا بصفين ، فقام سهل بن حنيف (٥) فقال — لا رأى من أصحاب علي كرم الله وجهه كراهة التحكيم — : أيها الناس ، اتهموا أنفسكم فانا كنا مع النبي ﷺ يوم الحديبية ولو نرى قتالاً لقاتلنا ،

(١) البحر الرائق : ٧ ص ٢٥ .

(٢) انظر حياة محمد بالانجليزية ، واشنطن ارفنج : ص ١٤٦ .

(٣) الأم : ٤ ص ١٦٨ .

(٤) هو شقيق بن سلمة الاسدي أحد بني مالك بن ثلبة ، أدرك النبي صلى الله عليه وسلم وهو غلام توفي في زمن الحجاج بعد المجامع ، وقد روى أبو وائل عن عمر وعلي وعبد الله واسامة بن زيد وحذيفة وآخرين (راجع تاريخ بغداد للخطيب : ٩ ص ٣٦٨) .

(٥) هو سهل بن حنيف بن وهب الانصاري الأوسي ، أبو سعيد ، صحابي ، من السابقين شهد بدرًا ونبت يوم أحد ، وشهد المشاهد كلها ، توفي بالكوفة سنة (٣٨) هـ .

فجاء عمر بن الخطاب ، فقال يا رسول الله : ألسنا على الحق وهم على الباطل ؟ فقال : بلى ، قال : فعلام نطلي الدنيا في ديننا ، أنرجع ولما يحكم الله بيننا وبينهم ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : ابن الخطاب إني رسول الله ولن يضيئي الله أبداً ، فانطلق عمر إلى أبي بكر فقص عليه ما حدث ، فقال : إنه رسول الله ولن يضيئه الله أبداً (١) . فهذا دليل على جواز اللجوء إلى الصلح والتحكيم رغم إمكان المسلمين القتل ومواصلة الجهاد حتى تمام الفتح .

والمحكم في حالة التسليم الضمني هذه يجوز أن يكون واحداً أو متعدداً كما قرر الفقهاء (٢) . وإذا تم تسليم العدو لصالح المسلمين فمن الطبيعي أن يكون المحكم مسلماً . وزاد الفقهاء شروطاً أخرى وهي أن يكون حراً عاقلاً بالغاً ، فقيهاً ، ليس صاحب ريبة وشر ، ذا إرادة حرة (٣) وبكفي في تحقق العدالة في زمننا كما نرى أن يكون المحكم محل ثقة وأمانة وزاهة معروفة عنه . قال أبو يوسف : ينبغي للوالي أن يقصد في الحكم أهل الرأي والدين والفضل والموضع من المسلمين ، ومن كانت

(١) القسطلاني : ٥ ص ٢٣٥ .

(٢) راجع المذهب : ٢ ص ٢٣٨ ، الحاوي الصغير : ق ٩ من باب الجهاد ، مخطوط السندي : ٨ ق ٥٢ الحراج : ٢٠٢ ص ٢ : ٨ ص ٤٨٠ ، تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٠٢ الاقتناع : ق ٩٦ ب .

(٣) انظر فتاوى الولوالجي : ٢ ق ٢٧٧ ب ، الحراج : ٢٠٣ وما بعدها ، معين الحكم : ٢٤ ص ٢ : ٢٠٢ ص ٣ ، ٣٩٨ المحيط : ٢ ق ٢٧٢ البدائع : ٧ ص ١٠٨ فتح القدير : ٥ ص ٤٥٣ ، ٤٩٦ الفسوقي : ٢ ص ١٨٥ الحرفي الطبعة الثانية : ٣ ص ١٤٢ ، القوانين الفقهية : ١٥٤ الأم : ٤ ص ١٦٨ الوسيط : ٧ ق ١٦٠ ب ، الحاوي الصغير : ق ٣ من باب الجهاد أسنى المطالب : ٢ ق ٨ ب من كتاب الجهاد ، المذهب : ٢ ص ٢٣٨ ، المغني : ٨ ص ٤٨٠ المهر : ٢ ص ١٧٣ الاقتناع : ق ٩٦ ب ، المدخل للنقح الاسلامي للاستاذ محمد سلامه دكور : ص ٣٩٠ ، ٣٤٦ وما بعدها .

له حياطة على الدين (١) . وعلى كل حال فانه قد لا يراعى بعض هذه الشروط حينما يصر المدو على قبول شخص بعينه وتكون المصلحة في قبوله ؛ لأن انتخاب الحكمين يكون برضاء الطرفين المتنازعين وأساس التحكيم هو الاتفاق بينها ، غير أن فقهاءنا تمسكوا بتوافر الشروط المذكورة ، وإلا رد الأعداء إلى مكانهم قبل النزول على التحكيم ، لأنهم زلوا على على أمان فلا يجوز أخذهم إلا برضام (٢) .

وبما أن المسلمين في حالة تسليم المدو لهم يكونون في مركز أقوى من عدوهم ، فإن قواعد الشريعة الإسلامية هي التي تطبق . قال الشيعة الإمامية : وإنما ينفذ حكم الحكم ما لم يخالف الشرع بأن يحكم بما لا حظ فيه للمسلمين أو يتنافى بحكم الذمة لاهلها (٣) . فبالنسبة للأشخاص تطبق القواعد التي سنذكرها في الكلام عن الأسرى كالمنا والفداء وعقد الذمة (٤) . أما الأموال فلما أن يحكم الحكم بجعلها غنيمة للمسلمين ، أو ترك بيد أصحابها بعد وضع الخراج عليها ، والأمر الثاني هو الأكثر اتفاقاً مع سيرة المسلمين (٥) كما سيأتي بيانه في فصل أموال المدو .

وإذا تم التسليم لصالح المدو فمن البدهي أن المدو هو الذي يطبق

(١) الخراج : ص ٢٠٣

(٢) الخطاب : ص ٣ ، المذهب : ص ٢ ، زاد المعاد : ص ٢ ، ص ٧٣ .

(٣) الفرح الرضوي : ص ٣٠٨ ، الروضة البية : ص ١ ، ص ٢٢١

(٤) فرح الزيادات : ق ٥٣٤ ، الخراج : ص ٢٠١ ، البدائع : ص ٧ ، ص ١٠٨

المحيط : ص ٢ ، ق ١٧١ ب ، ص ٢٧٣ ، مخطوط السندي : ق ٨١ ، وما بعدها ، الخطاب : ص ٣

٣٦٠ ، الروضة : ص ٢ ، ق ١٢٨ ، أسنى المطالب : ص ٢ ، ق ٩ من كتاب الجهاد ، المذهب : ص ٢

٢٣٩ ، المغني : ص ٨ ، زاد المعاد : ص ٢ ، ص ٧٣ ، كشف القناع : ص ٣ ، ص ٤٦ ، المحرر :

ص ٢ ، ص ١٧٣ ، الأحكام السلطانية للآوردي : ص ١٢٩ .

(٥) المغني : ص ٨ ، ص ٤٨١ .

شروطه وقواعده على المسلمين ، وتعتبر هذه الحالة حالة ضرورة لا مناص من الاخذ بها فقها وعملا .

والخلاصة أن اتفاق التسليم المختبر بين الدول أمراً استثنائياً من قاعدة منع الاتصال السلمي بين المتحاربين له شبيه في الفقه الاسلامي وهو الاتفاق على اللجوء إلى التحكيم في مصير الجهة التي سلمت وعلى الاخص بالنسبة للمقاتلين .

رابعاً — المستأمن :

طريقاً عقد الأمان : هما المؤمن والمستأمن ، وقد عرفنا من هو المؤمن . أما المستأمن : فهو من يدخل دار غيره بأمان مسلماً كان أو حريباً^(١) وقد غلب إطلاقه على من يدخل دار الاسلام بأمان . فيكون الغالب في المستأمن هو الذي يدخل بلادنا بأمان مؤقت أي تحدد له مدة الإقامة ويعطى له الهد من أولي الأمر^(٢) ، وبطل الأمان شرعاً للأفراد والجماعات والممالك والجمهوريات^(٣) . جاء في الفتاوى الهندية (٢ ص ١٩٨) « يجوز الأمان للواحد والجماعة وأهل الحصن والمدينة » ، وقال الحنابلة : يصح الأمان من الامام لجميع المشركين وآحادهم ومن الأمير لمن جعل بازائه^(٤) .

(١) درر الحكم : ١ ص ٢٩٢

(٢) انظر للاستاذ محمد سلام مذكور المدخل للفقه الاسلامي هامش ص ٦٤ ، والوصايا في الفقه الاسلامي .

(٣) الدرر الزاهرة : ٢ ق ٢٠٨ الحاوي القدسي : ق ١١٩ مخزن الفقه : ق ٨٧ ، المبسوط : ١٠ ص ٩٣ المنتقى : ٣ ص ١٧٣ حاشية السوقي : ٢ ص ١٧٠ الوسيط : ٧ ق ١٥٦ المنى : ٨ ص ٣٩٨ الفرح الرضوي : ٣ ص ٣٠٧ الروضة البية : ١ ص ٢٢٠ .

(٤) المحرر في الفقه : ٢ ص ١٨٠ ، الفرح الكبير : ١٠ ص ٥٥٦ .

وعلى ذلك فيعطى الامان لشخص حقناً لدمه ، ويعطى لجماعة ولو كانوا مترسين في حصن منيع إن طلبوه ، ويقنون على الامان ما لم يمتدوا على المسلمين أو يصدر منهم إخلال بمقتضى الامان الذي أعطوه .

ولا يمنع الامان — باتفاق الفقهاء — عن غير المسلم ، سواء أكان كتابياً أم وثنياً رجلاً أو امرأة لقوله تعالى : « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » والمقصود من كلمة « المشركين » أهل الاوثان من العرب ، لأن الكلام فيهم من أول السورة ، فهم الذين طاهدوا النبي ﷺ ثم نقضوا العهد . وإذا جاز أمان الوثنيين فأهل الكتاب بالأولى (١) .

ولكننا نجد خلافاً بين الفقهاء في تأمين الأسير .

قال المالكية والشيعة الامامية والقاضي (٢) من الحنابلة (٣) : إذا استولي على الأسير أصبح الأمر فيه مفوضاً إلى ولي الأمر باعتبار أن الأسير أسير الدولة لا أسير الفرد ، فلا يجوز حينئذ لأي فرد من الأفراد أن يفتات على الامام فيؤمن هذا الأسير ، وهذا هو مذهب الشافعية إذا صار الأسير في قبضة الامام . أما قبل ذلك فانهم أجازوا لأسره أن

(١) أحكام القرآن لابن العربي : ٢ ص ٨٨٢ - ٨٩٢ ، المنتقى على الموطأ : ٣ ص ١٧٢ المواق : ٣ ص ٣٦١ .

(٢) له القاضي أبو الفتح عبد الوهاب بن أحمد بن عبد الوهاب بن حلبة الحراني . كان على القضاء بجران ، وكان فاضلاً للذهب الحنابلة داعياً اليه في تلك الديار . توفي سنة ٤٧٦ هـ . (انظر طبقات الحنابلة لابن أبي بلى : ٢ ص ٢٤٥) .

(٣) المواق : ٣ ص ٣٦١ الفرج الرضوي : ص ٣٠٧ الروضة البية : ١ ص ٢٢١ الخفي : ٨ ص ٣٩٨ المحرر : ٢ ص ١٨٠ .

يؤمنه لامن له أن يقتله^(١) . وقال الحنفية والاوزاعي وأبو الخطاب^(٢) من الحنابلة^(٣) : يصح لأحد الرعية وغيرهم أمان الأسير ، لامن زينب ابنة رسول الله ﷺ أجارت زوجها أبا العاص بن الربيع بعد أسره فأجاز النبي ﷺ أمانها ، ثم إن أمان الواحد من المسلمين نافذ على الجماعة الإسلامية فكان الأمير هو الذي آمنه إلا أنه يكون عند الحنفية فيثماً ، وفائدة الأمان حينئذ عصمته من القتل دون غيره .

ونحن نتلص لأصحاب القول الاول الادلة الآتية :

(١) أخرج الشافعي أنه لما قدم الهرمزان قائد الفرس في 'تستّر'^(٤) أسيراً على عمر بن الخطاب فأراد قتله لتكرر نقضه المهد فطلب أن يشرب ماء وقال : «إني أخاف أن أقتل وأنا أشرب الماء» ، فقال عمر : «لابأس عليك حتى تشربه» ، فأكفأه وقال : لا حاجة لي في الماء إنما أردت أن أستاذن به ، فقال له عمر : إني قاتلك . قال : قد آمنتني ، فقال : كذبت . فقال ألس : صدق يا أمير المؤمنين قد آمنتته ، فلا سبيل لك عليه . وشهد له الزبير بذلك ، فمدوه أماناً^(٥) .

(١) نهاية المحتاج وحاشية الرشيدي : ٧ ص ٢١٥ مغني المحتاج : ٤ ص ٢٢٧ مجرمي المنهج : ٤ ص ٢٤٢ المبسوط : ١٠ ص ٩٣ - ٩٤ .
(٢) هو محفوظ بن أحمد بن الحسن ، الكلوزاني ، أبو الخطاب ، إمام الحنبلية في عصره أصله من كلوزاي (من ضواحي بغداد) له كتب في الأصول والفقه وله اشتغال بالأدب ، توفي سنة ٥١٠ هـ .

(٣) شرح السير الكبير : ١ ص ٣١١ المغني : ٨ ص ٣٩٨ .

(٤) تستر : مدينة في عربستان الفارسية « خوزستان القديمة » تقع على خط طول ٤٩ درجة شرقاً وخط عرض ٣٢ درجة شمالاً . وهي على جرف « وهو ما تجرقتة السيول وأكاته من الأرض » يجري إلى غربه نهر دجيل (قارون) وقد أضفى هذا الموقع عليها أهمية تجارية وحرية كبيرة . وبسر إنشاء المشروعات المائية المختلفة التي تشتهر بها من زمن بعيد (انظر دائرة المعارف الإسلامية : ٥ ص ٢٤١) .

(٥) راجع القصة مفصلة في القسطلاني شرح البغاري : ٥ ص ٢٢٣ سنن البيهقي : ٩ ص

٩٦ تاريخ الطبري : ٤ ص ٢١٨ .

فهذه حالة أسير لم يملك أحد أن يؤمنه غير أمير المؤمنين ، فلا يجوز لأحد غيره ممارسة هذا الأمان .

(٢) للإمام المن على الأسير . والأمان دون ذلك فيجوز له وحده ، ولا يجوز لغيره كما لا يجوز لأحد المن على الأسير ، إذ أن أمر الأسير مفوض إلى ولي الأمر ، فلا يصح لأحد الافتيات عليه في ممارسة خصائصه .

(٣) إن الأسر قد أثبت في الأسير حقاً للمسلمين ينوب إمامهم عنهم في النظر فيه بحسب ما يرى من المصلحة . فإذا بادر أحد الرعية وأمن الأسير اعتبر ذلك مصادرة لحق بقية المسلمين وتقويتاً لما يرونه من تحقيق المصلحة العامة ، فلا يجوز للرعية مثل هذا الأمان حتى لا يفسد على الإمام النظر الصحيح لتحقيق تلك المصلحة .

مناقشة ومقارنة :

في رأينا أن إعطاء الفرد حق تأمين الأسير يمتد على الفوضى والاضطراب ، لا سيما في ظروف الحرب ، حيث لا يتبها لأي شخص معرفة أحوال معاملة العدو لأسرى المسلمين حتى يقابل بالمثل . والأسير بحسب الأصل يعتبر أسيراً لجماعة المسلمين كما عرفنا ، ويجتهد ولي الأمر فيهم بشأن الأسرى بحسب ما يراه محققاً لمصلحة الجماعة . فكل ما جاء على خلاف هذا الأصل لا يلتفت إليه ، وهذا هو المعتبر في القانون الدولي الحديث . فقد نصت اتفاقية جنيف سنة ١٩٢٩ بوجه خاص على أن أسير الحرب يعتبر أسير الدولة لا أسير الشخص أو الجيش الذي أخذه^(١) .

(١) قانون الحرب والحياد للدكتور جنينة : ص ٢٧٨ الدكتور أبو هيف ، المرجع السابق طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٧٩ .

فالقول في تفويض أمر الأسير إلى ولي الأمر بشأن إعطائه الأمان هو الواجب ترجيحه ، وهذا ما تؤيده السيرة وتاريخ المسلمين مع أسرام ، وهو من الأمور التي يجب تفويضها إلى رأي الإمام ، حتى لا تختلف كلمة المسلمين وتتشب آراؤهم ، قال الله تعالى : « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعله الذين يستنبطونه منهم » (١).

أما رأي الأوزاعي والخنفية : فهو مبني على ما زعموه من أن أمان أبي العاص كان بعد الأسر ، وهذا غير ثابت تاريخياً . فإن أبا العاص حين أمته زينب لم يكن أسيراً وإنما كان مستجيراً بدليل ما ذكر ابن هشام . « أقبل أبو العاص تحت الليل حتى دخل على زينب بنت رسول الله ﷺ فاستجار فأجارته ، وقد جاء في طلب ماله » (٢) . ومجرد دخول الحربي بلادها بلا أمان لا يجعله أسيراً بدليل أنه لو رجع قبل الأخذ كان حراً .

وأما أن أبا العاص قد أسر فهذا صحيح ؛ ولكن ذلك كان قبل هذه الحادثة حيث أصيب في أسارى بدر ، وبشت زينب في فدائه لما بث أهل مكة في فداء أسرام ، ولم يكن وقتئذ أمان ولا جوار منها ، وإنما أطلق المسلمون سراحه ومنوا عليه وردوا عليها مالها (٣).

واحتجاجهم أيضاً بنفاذ أمان الواحد على الجماعة غير صحيح ؛ لأن نفاذ التصرفات مشروط بعدم تعلق حق للغير فيه ، وقد تعلق حق المسلمين بالأسير فلا ينفذ أمان أحدهم عليهم .

وأما قول الشافعية بتجوز أمان الأسير قبل سيورته إلى قبضة الإمام،

(١) النساء - ٨٣ .

(٢) راجع سيرة ابن هشام : ١ ص ٦٥٧ .

(٣) انظر سيرة ابن هشام : ١ ص ٦٥٣ .

جاء على جواز قتل الأسير إياه فهو بناء على واقعة حال لا عموم لها ، بدليل ما قاله صاحب المذهب من الشافعية : « إن قتل مسلم أسيراً قبل أن يختار الإمام ما يراه فيه عزر القاتل لأفتيائه على الإمام »^(١) . والتعزير لا يكون إلا على ممنوع . وقال أيضاً في الواقعة ذاتها : « وإن أمن مسلم أسيراً لم يصح الأمان ، لأنه يبطل ما ثبت للإمام فيه من الخيار بين القتل والاسترقاق والمن والفداء . وهذا ما اعتمد به البلقيني والبنغوي^(٢) ، وبمثله قال الحنفية : « ليس لواحد من الغزاة أن يقتل أسيراً بنفسه لأن الرأي فيه إلى الإمام »^(٣) .

واقعة القتل التي استند إليها الشافعية والتي لا عموم لها : هي أن بلالاً الحبشي وبعض الأنصار قتلوا رأس الكفر أمية بن خلف الذي كان يذب بلالاً بمكة على ترك الإسلام ، وقتلوا معه ابنه ، رغم أنها كانت أسيرين عند عبد الرحمن بن عوف^(٤) من أسرى بدر . فهذه واقعة نأر وقصاص استنكرها المسلمون بدليل ما كان يقول عبد الرحمن : « يرحم الله بلالاً ، ذهبت أذراعي وفجني بأسيري »^(٥) .

وقد يكون جواز القتل راجعاً إلى وجود خوف الأسير على نفسه من الأسير ، فقد قرر الفقهاء أنه : إذا خاف المسلم شر الأسير كان له قتله

(١) المذهب : ٢ ص ٢٣٦ مضي المحتاج : ٤ ص ٢٢٨ .

(٢) المذهب : ٢ ص ٢٣٥ شرح الحاوي : ٤ ق ٦ .

(٣) فتح القدير : ٤ ص ٣٠٦ .

(٤) هو عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف بن عبد الحارث ، أبو محمد ، صحابي ، من أكابر وهو أحد المقررة المبشرين بالجنة وأحد السعة أصحاب الفوري الذين جعل عمر الخلافة خيم ، وأحد السابقين إلى الإسلام ومن أغنياء المسلمين ، توفي سنة ٣٢ هـ .

(٥) راجع السيرة النبوية لابن هشام : ١ ص ٦٣٢ .

وإلا فلامام أن يعزوه إذا لم يكن ثمة ضرورة إلى قتله^(١) . فقد سكت الرسول ﷺ عن رجل قتل امرأة أرادت أن تصرعه . وفي كلتا الحالتين لا يعد جواز القتل دليلاً على جواز الأمان ، بل ولا على جواز قتل الأسير من غير الإمام دون ضرورة .

وهناك حالة ثانية لا يجوز لأحد سوى الإمام أن يؤمن فيها العدو بدون خلاف بين الفقهاء^(٢) . وهي تشبه حالة الأسير وتعتبر في حكمه . وهي حالة ما إذا أشرف المسلمون على فتح قلعة مثلاً ، فلا يجوز لأحد من الجنود المسلمين أن يؤمن أحداً من أهل القلعة أو الحصن لما في ذلك من إضرار بحق المسلمين الذي تعلق بهم ، وإضرار بسياسة الفتح ، والواحد من المسلمين لا ولاية له على بقية المسلمين ، فكيف يبطل حقاً ثابتاً لهم أو ينزل ضرراً بالجيش ، والإسلام يقرر « لا ضرر ولا ضرار » .

وفي ختام هذا البحث ، تثار مسألة حكم المسلم اليوم في غير بلده في دار الاسلام . هل يعتبر مستأثماً أم مواطناً ؟ وما هو القانون الواجب التطبيق إذا اعتبر المسلم مستأثماً في بلد إسلامية ؟ وأي الحكيم أنسب مع التقسيم الحالي لدار الاسلام ؟ كما تساءل أستاذنا محمد سلام مذكور .

سبق لنا أن أجزنا تعدد الحكومات الاسلامية في دار الاسلام بشرط وحدة الأهداف والتزام دستور القرآن والسنة . والاصل المعتبر عند الفقهاء في ذلك هو أن كل مسلم من أي بلد لا يعتبر أجنبياً عن أي بلد آخر في دار الاسلام ، فهو يتمتع بكافة الحقوق السياسية والمدنية دون تمييز

(١) فتح القدير : ٤ ص ٣٠٦ .

(٢) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ٣٥٨ المتقى : ٣ ص ١٧٢ الحرفي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٣ مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٨ نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٧ ، فتح القدير : ٤ ص ٣٠٠ .

بين المسلمين ؛ لأن بلاد الاسلام كلها دار واحدة تحكمها شريعة واحدة .
وتوحيد القانون هو الهدف الاسمي الذي يطالب به عموماً رجال القانون الدولي
الخاص لسد حاجة المعاملات الدولية ، وتجنب مشاكل قانونية كثيرة ، ومنها
مشكلة تنازع القوانين وما ينتج عنها من مسائل التكييف لموضوع النزاع
والاستناد وقواعد الاحالة في كل قانون داخلي (١) .

وعلى هذا الاساس الفقهي فلا يصح لدولة إسلامية أن تمنع دخول المسلم
إلى أرضها ، أو أن تبعد من إقليمها رعايا دولة إسلامية أخرى سواء أكانوا
مسلمين أو ذميين ، وعليها أن تعاملهم كرعاياها في الحقوق والواجبات وتحمل
المسؤولية ، وأن تعفيهم من الرسوم الجركية (المشور) لأن دار الاسلام
هي دار أمن وسلام لكل مسلم أو ذمي كما قال أبو حنيفة رضي الله عنه .
وحينئذ فلا تتور بين رعايا تلك الدار نمرة وطنية أو جنسية أو طائفية .
ونحن نفضل مراعاة هذا الاصل إذا حسنت نية الحكومات الاسلامية وبذلك
تتحقق الوحدة الاسلامية المنشودة ، وقد طبق المسلمون هذا المعنى
قديماً في بلاد الاندلس والمغرب ومصر وبغداد حينما تجزأت الحكومة
الاسلامية إلى دويلات .

ومع إقرار هذا الاصل الذي عرفناه فهل تستدعي ضرورة المحافظة على
الامن والنظام العام أن يعتبر المسلم أو الذمي في بلد إسلامية غير بلده مستأمناً
في بعض الاحوال ؟ وعندئذ يخضع للقيود المفروضة على الاجانب فيحمل
جواز سفر ويدفع الرسوم الجركية ويجوز تحديد إقامته في أمكنة معينة
ويجوز منع دخوله لبلد آخر أو إبعاده منها ؟

الواقع أن للحكام المسلمين أن يفعلوا ذلك ؛ لأن الضرورات تبيح

(١) راجع القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله : ٢ ص ١٢٢ .

المظورات ولكن ينبغي أن تقدر الضرورة بقدرها^(١) ، فلا ينبغي مثلاً أن تستوفي الرسوم الجركية من المسلم أو الذمي ، إلا إذا كانت لضرورة حماية الصناعة المحلية ، أو لحاجة الدولة مثلاً . وحيث أن هذه الرسوم ضرائب استدعتها الضرورة ، كما لولي الأمر أن يفعل ذلك في داخل بلده . وكذلك فوجبات المحافظة على الأمن قد تستدعي تحديد إقامة الشخص في أمكنة معينة ، أو القيام بمراقبته أو إبعاده أو حظر دخوله البلاد . أما تمتعه بالحقوق السياسية والمدنية فنرى أن يتمتع بها المسلم أو الذمي في غير بلده في دار الاسلام ما لم يكن هناك ضرر . وأما القانون الواجب التطبيق فيطبق القانون الإسلامي الموحد الذي نص عليه القرآن ، وأيدته السنة ، وأجمع عليه المسلمون ، وحيث أن فيستبعد قانون بلد الشخص إذا كان مخالفاً لذلك ، فمثلاً مساواة المرأة بالرجل في الميراث في قوانين تونس والعراق وأندونيسيا لم تألفه الجماعة الإسلامية في مختلف العصور الماضية فلا يطبق في رأينا في بلد آخر ، لأنه لا اعتبار للمرف إذا كان مخالفاً للنص ، وما سارت عليه هذه القوانين يعتبر عرفاً فاسداً لمخالفته الصارخة لنص القرآن الكريم في آيات الموارث .

فإن كان هناك تباين في مصادر التشريع فيراعى قانون جنسية الشخص كالحال بين مذاهب أهل السنة والشيعة بالنسبة فقط للأحوال الشخصية ، فإذا اختلفت قوانين الأحوال الشخصية بين البلاد الإسلامية بسبب اختلاف المذاهب الأربعة كتوريث الجد مع الإخوة أو حجهم مثلاً فلا مانع أيضاً من الأخذ بقانون جنسية الشخص .

أما بالنسبة للأحوال المدنية (وهي نظام الأموال) فيطبق عليها قانون

(١) انظر التشريع الجنائي الاسلامي : ١ ، ٢٩٢ ، ٣٠٥ .

موقع المال ، لما في ذلك من مراعاة البيئة والعرف وهي القاعدة التقليدية عند فقهاء القانون الدولي الخاص (١) .

هذه المسائل التي تكلمنا عنها وإن كانت من اختصاص القانون الدولي الخاص إلا أنها لا تخرج عما تحدثنا عنه في باب الامان .



خامساً — صيغة الامان

لقد لاحظنا مدى توسع الفقهاء المسلمين في شأن عاقد الامان والمعقود له متأثرين في ذلك بحج التسامح مع غير المسلمين ، حقناً للدماء ومنعاً لاستمرار القتال . وسوف نلاحظ في بحث صيغة الامان أفقاً واسعاً من هذا التسامح .

والمعروف في باب المعقود أن الصيغة تتكون من إيجاب وقبول غالباً . فأكثر المعقودات تنعقد بتلاقي إرادتين : إيجاب وقبول . وبعضها ينعقد بإرادة منفردة بإيجاب فقط (٢) .

فمن أي هذه المعقودات يعتبر الامان ؟

بالنسبة للإيجاب قرر جمهور الفقهاء أنه ليس لفظ الامان صيغة معينة ، فكل لفظ يفهم منه مقصود الامان كناية أم صراحة ، كتابة (٣) أم

(١) القانون الدولي الخاص ، عز الدين عبد الله : ٢ ص ٢٧٣ .
(٢) راجع المدخل لفقهاء الاسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٥١٢ ، ٥٧٢ .
(٣) الامان بالكتابة : يشبه ورقة التأمين في القانون الدولي إلا أنه لا بد في الكتابة عند الفقهاء من النية لأن الكتابة كناية ، ويرى البعض أنها من قبيل الصريح (انظر نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٧ ، مفتي المحتاج : ٤ ص ٢٣٧ الاشياء والنظائر للسيوطي : ص ٢٤٥ قواعد الفقه لابن نجيم : ق ٩ شرح السير الكبير : ١ ص ٢٤٤) .

إشارة مفهومة ، بعبارة أم برسالة ، باللغة العربية ، أم بأي لغة أخرى ، ولو لم يكن يعرفها المستأمن^(١) فيصح الأمان في كل ذلك تغليبا لحقن الدماء ، ويعتبر دائما أن الثابت بالمعرف كالثابت بالنص^(٢) .

وجواز الأمان بالكتابة كما نلاحظ أمر متفق عليه بين الفقهاء . والكتابة اليوم هي الحجة القانونية المتبعة في الأوساط الدولية الحديثة ، وقد اعتبرها الإسلام حجة أيضا ، لأنه نظام لا يتصادم مع حاجات البشر وما تطمئن إليه النفوس .

من أمثلة صريح الأمان قول المؤمن : أمتك ، أو أجرتك ، أو لا تخف أو لا تنزع ، أو لا توجل ، أو قف ، أو ألق سلاحك ، أو لا بأس عليك ، أو أنت آمن ، أو في أمان ، أو بجار ، أو لك عهد الله ، أو ذمة الله ، أو أمان الله ، أو بلفظ غير عربي مثل كلمة : مترس الفارسية ، أي لا تخف ، ونحو ذلك^(٣) .

ومن أمثلة الكتابة مع النية قوله : د تعال ، إذا ظنه أمانا ، أو تعال فاسمع الكلام ، أو أنت على ماتحب ، أو كن كيف شئت أو نحو ذلك^(٤) . ومن أمثلة الإشارة المفهمة وإن قصد بها المسلم ضد الأمان إن لم

(١) انظر شرح السير الكبير : ١ - ١٩٠ الحراج : ص ٢٠٥ مئة للفتي : ق ١٤٨ ب البحر الرائق : ٥ ص ٨٠ الفرج الكبير للرددير : ٢ - ١٧١ منح الجليل : ١ ص ٧٣٠ ، حاشية العدوي : ٢ ص ٦ الأم : ٤ ص ١٩٦ الحاوي الكبير : ١٩ ق ٩٠ ب الروضة : ٢ ق ١٢٥ أسنى المطالب : ٢ ق ٧ من باب الجهاد ، الفرج الكبير للقدس : ١٠ ص ٥٥٨ للفتي : ٨ ص ٤٨٩ كشف القناع : ٣ ص ٨٣ البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٣ شرح النيل : ١٠ ص ٤١٩ الروضة البية : ١ ص ٢٢٠ الشرح الرضوي : ص ٣٠٧

(٢) شرح السير الكبير : ١ ص ١٩٤ .

(٣) للراجع السابعة رقم ١ .

(٤) نفس المراجع السابعة ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٧ .

يضر بالمسلمين : الإشارة بالإصبع إلى السماء سواء أكانت الإشارة من فاطق أو أخرس ، ومثل الإشارة الاشارة كترك القتال . فإن لم يفهم المستأمن الإشارة وأنكر المسلم قصده الايمان ، وادعى الكافر أنه فهمه مع الاحتمال رد للشبهة (١) ، جاء في الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٩ : « ولو أن رجلاً من المسلمين أشار إلى رجل من المشركين وهم في حصن أو منعة أن « تعال ، أو أشار إلى أهل الحصن أن افتحوا الحصن ففتحوا ، أو أشار إلى السماء فظن المشركون أن ذلك أمان ، بمعنى أني أعطيتك ذمة إله السماء ، ففعلوا ذلك الذي أمر به الرجل ، وقد كان هذا الذي صنع معروفاً بين المسلمين ، وبين أهل الحرب من أهل تلك الدار ، أنهم إذا صنعوا كان أماناً أو لم يكن ذلك معروفاً فهو أمان جائز (٢) .

وإذا أشار إلى العدو بأصبعه بإشارة يفهم منه الدعاء إلى نفسه والامر بالجهيء إليه ، ويقول بلسانه مع ذلك : إن كنت جئت قتلتك فجاءه فهو آمن (٣) .

هذا إذا فهم منه الكافر الإشارة وعرفها أماناً ولم يسمع قول المشير : إن جئت قتلتك ، أو سمع ولكن لم يفهمه ، فأما إذا سمع وفهمه لم يكن ذلك أماناً ، ١ هـ . والاشارة معتبرة سواء أكانت من فاطق أو أخرس . والتسامح

(١) المراجع السابقة ، القوانين الفقهية : ص ١٥٣ الأشباه والنظائر للسيوطي : ص ٢٤٨ .
(٢) سبق أن قلنا في مقتضى الايمان عند الكلام على جواز دخول الحربي دار الاسلام : أنه ينبغي أن يقيد مقتضى الايمان حال نشوب الحرب . ومما يطبق على ذلك أن الايمان في هذه الحالة يعد نافذاً ، بمعنى أنه يحفظ الدم والمال ويمنع المدوان بوصفه حربياً بالنسبة للأفراد . أما أن يترتب عليه حق الدخول في أرض الوطن والمعيقة فيه فهذا لا يستلزم ، وانما لابد من اذن خاص بذلك من السلطة الحاكمة في بلاد الاسلام . وهي القاعدة العامة التي اتفقت عليها في بحث المؤمن .

(٣) انظر الكلام السابق في رقم (٢) .

في قبول الاشارة من الناطق أمر واضح هنا فان إشارته لا يستد بها في بقية العقود ، أما في الامان فالمقصود حقن الدماء فكانت الاشارة شبهة تمنع القتل وتوفر الامن .

وبصفة عامة فقد تسامح الفقهاء كثيراً في منح الامان حتى إنهم قالوا : لو قاذى المشرك وأجابه المسلمون أو سكتوا صبح الامان إذا كان المشرك ممتناً عن القتال في منعة ما ، أو جاء إلى المسلمين والقراش تدل على أنه لا ينوي القتال (١) .

وهذا هو نفس المقرر في القانون الدولي . فرفع الراية البيضاء كما رأينا يعتبر إشارة بالأمان إذا لم يكن من أجل الاستسلام، وهذه الإشارة في حكم المبارة الصريحة عرفاً (٢) .

وقال الفقهاء المسلمون : لو بارز كافر مسلماً واطردت المادة بالأمان للكافر ، فيكون أماناً ، فيحرم على المسلمين إعانة المسلم عليه بناء على قاعدة « المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً » (٣) .

ومن توسع الفقهاء أيضاً في باب الأمان أنهم أجازوا تطبيقه بالفرار ، كما إذا قال المؤمن للمستأنس : إن جاء زيد فقد أمتك فهو آمن (٤) . وأكثر

(١) شرح السير الكبير : ١ ص ١٩٥ - ١٩٦ . البحر الرائق : ٥ ص ٨٠ ، المحيط ٢ ق ٢٢٣ ب ، شرح الكبير للمدني : ١٠ ص ٥٦١ .

(٢) راجع قانون الحرب والحياد لجنيته : ص ٤٢٠ .

(٣) الاشباه والنظائر لابن نجيم : ١ ص ١٣١ .

(٤) نخبة المحتاج : ٨ ص ٦٠ مفتي المحتاج : ٤ ص ٢٣٧ .

من ذلك فانهم أجازوا اعطاء الأمان المجهول^(١) وهذا تسامح قادر . كل ذلك لبناء الباب على التوسعة ، مما يدل على اتجاه الاسلام إلى منع القتال ما أمكن المنع ، فهو لا يقاتل إلا من يحمل السيف مقاتلاً مهاجماً ، وهو قتال للضرورة فإن ألقى السيف وطلب الأمان ، أعطي الأمان ، وكان له ذلك عهداً^(٢) .

هذا بالنسبة لإيجاب المؤمن فهل يشترط قبول المستأمن للأمان؟ لم يشترط جمهور الفقهاء قبول المستأمن لانقضاء الأمان . ولكن المالكية والحنابلة^(٣) اشترطوا فقط علم الكافر بالأمان ، فلو رده بطل الأمان ، والحنفية اشترطوا سماع الكفار اللفظ المفيد للأمان ، فإذا لم يسمموا ذلك لم ينمقد الأمان^(٤) . قال في الفتاوى الهندية (٢ ص ١٩٩) : « وإن لم يسمموا صوتهم بالأمان فلا أمان لهم ويحل قتلهم وسبيهم ، ولو نادوم من موضع يسمعون إلا أن العلم قد أحاط بأنهم لم يسمموا بأن كانوا

(١) شرح السير الكبير : ١ ص ٢٥٤ - ٢٥٥ وعبارته في هذا الموضوع هي : « ولو جرت المرافضة بين المسلمين وبين أهل الحصن على الصلح ، فقال المسلمون : أخرجوا إلينا أربعة منك فهم آمنون ، حتى نراؤهم ، فخرج منهم عصفرون ، فهم آمنون ، لأن أربعة من المشركين قد صاروا آمنين باعطاء المسلمين لهم الأمان ، فإن اعطاء الأمان للمجهول صحيح . فإذا حصلوا في عسكرنا وبعضهم آمنون ثبت الأمان لهم جميعاً إذ ليس بعضهم بأولى من البعض » قال السرخسي : ولا يحل التعرض لواحد منهم لتردد حاله بين أن يكون آمناً معصوماً وبين أن يكون مباحاً .

(٢) شرح السير الكبير ، تقديم الاستاذ أبي زهرة : ص ٦٦

(٣) الشرح الكبير : ٢ ص ١٧١ المواق : ٣ ص ٣٦١ الحرشي الطبعة الثانية - ١٤٣ ص ٣

كشفاف الفناع : ٣ ص ٨٤ - ٨٥ تصحيح القروع - ٣ ص ٦٢٧ .

(٤) شرح السير الكبير - ١ ص ١٨٩ المحيط : ٢ ف ٢١٥ . شرح تنوير الابصار -

٣ ق ١٢ من باب الجهاد .

خيماً أو مشغولين بالحرب ، فذلك أمان وسماح الكل للأمان ليس بشرط
لثبوت الأمان في حق الكل ، بل سماح الأكثر يكفي ، ويقوم ذلك مقام
سماح الكل ، .

وأما الشافعية فإنهم اشترطوا لصحة الأمان علم الكافر به كسائر
العقود ، وكذا يشترط قبوله له ولو بما يشمر به ، فيكفي مثلاً ترك القتال
والإشارة بالقبول وتقدم الاستجارة منه ، لبناء الباب على التوسعة وهذا
مانص عليه الشافعي^(١) .

ويرى البغوي وبعض الشافعية انعقاد الأمان من جانب واحد فقط^(٢) .
وهذا هو رأي الجمهور ، وهو الذي غيل إلى الأخذ به إذ من المتعذر في
كل الأحيان معرفة قبول المستأمن ، والأصل في الأمان هو المؤمن فلذا يكفي
بإيجابه بناء على ما لمسناه من تسامح الفقهاء في هذا المقعد .

وقد استدل الفقهاء على جواز الأمان بالإشارة أو الكتابة أو صرائح
اللفظ أو بآية لغة بأثار عن عمر رضي الله عنه^(٣) .

وهي وإن كانت أقوال صحابي فلم يخالفه فيها بقية الصحابة ، فكانت
الاتفاق عليها إجماعاً مكوتياً ، إذ لو اعترضوا لنقل إلينا اعتراضهم لتوفر
الدواعي على قله . إذ أن الأمان من الشؤون السياسية العامة التي لها

(١) الروضة - ٢ ق ١٢٥ أسنى المطالب - ٢ ق ٧ من باب الجهاد ، المذهب -
٢ ص ٢٣٥ حاشية قلوبني ومميرة - ٤ ص ٢٢٦ شرح الحاوي - ٤ ق ٢ تحفة المحتاج -
٨ ص ٦٠

(٢) شرح الحاوي - ٤ ق ٤ .

(٣) راجع منتخب كثر المال من مستند أحمد - ٢ ص ٢٩٨ المدونة - ٣ ص ٤٢ سنن
البيهقي - ٩ ص ٩٤ ، ٩٦ العيني شرح البخاري - ١٥ ص ٩٤ القسطلاني - ٥ ص ٢٣٠
المتنبي - ٣ ص ١٧٢ الأموال لأبي حنيفة - ١١٣ .

مساس بشخص كل فرد ، وحيث لم ينقل شيء من ذلك فكان معناه موافقة جميع الصحابة على قول أحدم . والإجماع السكوتي في التحقيق لا محل للخلاف فيه بين العلماء ، لوجود الاتفاق من جميع المجتهدين وإن اختلفوا في الطريق الموصل لهذا الاتفاق^(١). والشافعي نفسه الذي أنكر الإجماع السكوتي يقول : « إذا قال الواحد من الصحابة القول لا يحفظ عن غيره منهم فيه له موافقة ولا خلافاً ، أصير إلى اتباع قول واحد ، إذا لم أجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ولا شيئاً في معناه يحكم له بحكمه ، أو وجد معه قياس ، »^(٢) . وما نقلناه من الآثار عن عمر وغيره من هذا القبيل ، لذلك أخذ الشافعي وأصحابه بالأحكام التي وردت في هذه الآثار^(٣) .

والخلاصة أن انعقاد الأمان بالألفاظ التي ذكرها الفقهاء يخضع للمادة والعرف . قال محمد في السير الكبير : إن ذلك ثابت بالعرف ، والثابت بالعرف كالثابت بالنص^(٤) . والمبرة أن تكون إرادة التعبير مفهومة للجانبين ، ولما كانت بعض الاعتبارات تقتضي توثيق عقد الأمان بالكتابة فلا مانع من ذلك فقهاً لأنه فوق ما فيه من تأكيد التعاقد ، فإنه يفيد في التذكيرة والإثبات عند الحاجة^(٥) .

طلب الأمان :

اتهمنا في بحث صيغة الأمان إلى أنه ينبغي عند جمهور الفقهاء بإرادة

(١) انظر محاضرات أصول الفقه لقسم الدراسات العليا بكلية الحقوق جامعة القاهرة للاستاذ
الشيخ محمد الزفزاف : ص ٤٠ وما بعدها .

(٢) الرسالة للإمام الشافعي : ص ٩٣ وما بعدها .

(٣) انظر للمذهب : ص ٢٣٥

(٤) شرح السير الكبير : ص ١١٥ .

(٥) انظر المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٤١ وما بعدها .

منفردة : وهي إرادة المؤمن المسلم وورغبته ، وتبقى هذه الإرادة هي الأصل في عقد الأمان حتى ولو كان غير المسلم هو الذي طلب الأمان ، إلا أنه لا يلتزم المسلم بإجابة طلب المستامن ، ويترك له الحرية التامة لتقدير إعطاء الأمان أو منعه ، لأن الأمان عقد يتردد بين المصلحة والمنفعة (١) . ولكن فقهاءنا قرروا أن من طلب الأمان لسماع كلام الله تعالى وتعرف شرائع الإسلام ، فيجب أن يعطاه قطعاً ، ثم يرد إلى مأمته لقوله عز وجل : « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » ، ثم أبلغه مأمته (٢) . وحكم هذه الآية مستمر إلى يوم القيامة كما قال الأوزاعي وغيره (٣) . أما في غير سماع كلام الله تعالى وتبليغ الدعوة فيكون الأمان جائزاً يعمل فيه الإمام (بعد الرسول ﷺ) بالمصلحة (٤) .

قال الحاكم : إنما يجاز ويؤمن (أي الشخص الحربي) إذا لم يعلم أنه يطلب الخداع والمكر ، لأنه تعالى علل لزوم الإجارة بقوله « حتى يسمع كلام الله » (٥) .

حكم الأمان :

إذا انعقد الأمان بالشروط التي ذكرناها فهل يلزم المسلمين البقاء عليه أم

(١) انظر المبسوط : ١٠ ص ٧٢ الحاوي القدسي : ق ١١٩ الشرح الكبير للقدسي : ١٠ ص ٥٦١ الاقناع : ق ١٠٠ ب

(٢) التوبة - ٦

(٣) انظر الفتاوى الخانية بياض الهندية : ٣ ص ٥٦٤ المدونة : ٣ ص ٤٢ حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٧٠ الفنى : ٨ ص ٣٩٩ مقني المحتاج : ٤ ص ٢٣٧ تفسير الكشاف : ٢ ص ٢٥ تفسير القرطبي : ٨ ص ٧٦ وما بعدها .

(٤) راجع تفسير القرطبي : ٨ ص ٧٦ تفسير المنار : ١٠ ص ١٧٩

(٥) تفسير القاسمي (محاسن التأويل) : ٨ ص ٣٠٧٨

لا يلزمهم ، وبعبارة أخرى هل الأمان عقد لازم أم غير لازم ؟

يرى الحنفية : أن الأمان عقد غير لازم ، حتى لو رأى الإمام المصلحة في تقضه تقضه لأن جوازه ، مع أنه يتضمن ترك القتال المفروض — بحسب رأيهم — كان للمصلحة ، فإذا صارت المصلحة في النقض تقض^(١) . ونبذ للمستأمن ، أي ألقى إليه عهده . والنبذ يتضمن تبليغ المأمن بحسب الأمر القرآني كما عرفنا في بحث بدء الحرب^(٢) .

ويرى جمهور الفقهاء ، من مالكية وشافعية وحنابلة وشيعة وإمامية وزيدية : أن الأمان عقد لازم من جانب المسلمين ، ويبقى اللزوم مع بقاء عدم الضرر ، لأن الأمان حق على المسلم فليس له نبذه إلا لتهمة أو مخالفة ، فإن وجدت التهمة أو المخالفة نبذه الإمام والمؤمن^(٣) .

وبالمقابل فقد اتفق الفقهاء جميعاً على أن الأمان عقد جائز من جانب الكفار ، فلمهم أن ينبذوه متى شاؤوا^(٤) . وقد استشعر الكمال بن الهمام ضعف مذهب الحنفية فقال مطلقاً على جواز نقض الصلح : (لكن ظاهر الآية « وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء » أنه مقيد بخوف الخيانة)^(٥) ، بل وكيف يستقيم هذا المذهب مع صريح قوله تعالى :

(١) راجع البدائع : ٧ ص ١٠٧ البحر الرائق : ٥ ص ٨١ مخطوط السندي : ٨ ق ٤٥

(٢) وراجع مخطوط السراج الوهاج : ١ ق ٢٦٤ شرح السير الكبير : ١ ص ١٧٧ .

(٣) البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٤ المنتقى : ٣ ص ١٧٢ المسوقي : ٢ ص ١٧١ شرح الحاوي : ٤ ق ٣ مجردي التهذيب : ٤ ص ٢٤٤ المفتي : ٨ ص ٤٠١ ، الفرج الرضوي : ٣٠٨ .

(٤) المرجع السابقة رقم (٣) الوسيط : ٧ ق ١٥٧ .

(٥) راجع فتح القدير : ٤ ص ٢٩٤ .

« فما استقاموا لكم ، فاستقيموا لهم » (١) ، وقوله سبحانه « فأنصروا إليهم
عهدم إلى مدتهم » (٢) ١٩

ونحن نرجح رأي الجمهور في اعتبار الأمان عقداً لازماً ، لأن ذلك
يتفق مع مبدأ الإسلام في محافظته على اليهود وتوفيره الأمن والطمأنينة
لغير المسلم الذي يريد التعرف على المسلمين ، وطرق معاملتهم في ظل الأمان.
وأما اعتبار الحنفية أن الأمان عقد غير لازم فهو لتمسكهم بأن الأمان
لا بد فيه من تحقق المصلحة ، وأن القتال مفروض ابتداء في الإسلام .
وهذا أمر لم يثبت في الواقع (٣) . فلم يكن المسلمون ينظرون إلى الأمان
بالذات على أنه طريق لتحقيق المصلحة (٤) ، وإنما كان تساعدهم في منعه حتى
يمكن غير المسلم من مخالطة المسلمين ورؤية فضائل الإسلام ، والقتال ليس
مقصوداً بذاته في الدين كما أثبتنا ، وإنما هو مشروع الدفاع عن حرمة
الإسلام ومقدساته ولصيانة الجانب الإسلامي واطمئنانه في دياره ، فلم تؤمر
بقتال من سلمنا ، وإنما القتال لمن قاتلنا (٥) .

والمستأن من سلم المسلمين فيكتفى ببقاء لزوم الأمان عدم وجود
ضرر منه بالمسلمين ، وهذا قدر كاف في الاحتياط للأمان ، فإذا توقفنا

(١) التوبة - ٧

(٢) التوبة - ٤ .

(٣) الواقع أن حكم الحنفية استمد من واقع الحروب في الماضي وقام على قياس فقهي ،
فالعهود كانت الالتزامات فيها أساسها حال قائمة ، فإذا تغيرت هذه الحال ذهبت الالتزامات
التي كانت مبنية عليها وهذا مخالف لأوامر الوفاء بالعهد فإن الوفاء بالعهد الذي يوجه إلى السلم
مقصد خاص قائم بذاته ، وهو في ذاته مصلحة إسلامية (راجع شرح السير الكبير : ١ ص ٩٩) .

(٤) مثلاً : تأمين زينب لأبي العاص شاهد على جواز الأمان المجرد من المصلحة . والمقول
الذي اعتمد عليه الحنفية غير لأنه في مقابلة السنة الصحيحة . ونحن لم نؤمر بقتال من سلمنا .

(٥) انظر السياسة الشرعية لابن تيمية : ص ١٢٣ .

الشر والخيانة من مستأمن نبذنا إليه عهده . وهذا هو ما قرره القانون الدولي فانه يحيز الدولة سحب جواز السفر أو جواز الايمان ، حتى ولو لم يصدر من حامله شيء يؤاخذ عليه إذا دعت إلى ذلك ضرورة حرية^(١).

ويلاحظ مع ذلك أن الخلاف بين الحنفية والجمهور محدود . الحنفية أجازوا للامام نقض الايمان إذا رأى المصلحة في ذلك ، والجمهور يمنعون نقضه إلا إذا كان فيه ضرر ، فالجميع إذن متفقون على النقض منعاً للضرر كما يفهم من المرض السابق ، وينحصر الخلاف حيثئذ في التوسع في اعتبار الضرر والمصلحة ، وينبغي ألا يغيب عن البال أن الحنفية الذين يتوسعون في النقض يتوسعون أيضاً في عقد الايمان فيجيزونه بمقدد الافراد كما عرفنا آنفاً .



(١) قانون الحرب والحياد للدكتور جنية : ص ٤٢٣

البحث الثاني

العناصر التبعية للأمان

عناصر الأمان التبعية التي هي بمثابة شروط للأمان ثلاثة : هي مكان الأمان ، وأجله ، والمصلحة فيه .

أولاً - مكان الأمان :

المكان الذي يقر فيه المستأمن هو دار الإسلام إذا كان المؤمن هو أمير المؤمنين أو أمير الجيش ، وذلك مبني على اعتبار أن المسلمين جميعاً بحسب الأصل يجب أن يكونوا تحت إمرة واحدة وسلطة موحدة . فمكان الأمان هو كل البلاد الإسلامية^(١) إلا إذا قيد الأمان في موطن معين ، أو كان القيد وارداً من قبل الشرع فهو قيد عام^(٢) . قال الرسول ﷺ : يجير على المسلمين أديانهم .

ومن المقرر أن للدول اليوم أن تقيد إقامة الأجنبي في إقليمها بقيود تتعلق بالمدة أو المكان أو بقيامه ببعض الإجراءات مما يحد من حريته^(٣) . وبسبب تعدد السلطات الإسلامية وتجزؤ دار الإسلام إلى مناطق مستقلة

(١) مفهوم هذا بناء على ما هو الأصل في وحدة السلطة الإسلامية .

(٢) انظر الحرشي الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٢ الدسوقي : ٢ ص ١٧٠ .

(٣) انظر القانون الدولي العام في وقت السلم للدكتور حامد سلطان : ص ٣٣٨ .

في وقتنا الحاضر ، فلا ينفذ الايمان إلا في وطن المؤمن بالمنى الجغرافي دون بقية البلاد الإسلامية .

وتقييد الايمان إما أن يكون من قبل المؤمن ، وذلك حين منع الايمان في نطاق محدود وهو جائز شرعاً^(١) ، وإما أن يكون من قبل الشرع . فهناك مناطق حظر التشريع من دخول الحربي أو غير المسلم عموماً فيها سواء أكان بأمان أم لا .

وقد اختلف الفقهاء في تعيين هذه المناطق التي يمنع غير المسلم من دخولها . قال الشافعية والحنابلة : يمنع غير المسلم من دخول حرم مكة . والحكمة - في الاصل - من منع غير المسلمين من دخول الحرم المكي : هو أنهم أخرجوا النبي ﷺ منه بدون وجه حق ، فزل القرآن بماقهم بالمنع من دخوله بكل حال .

ويمنع غير المسلمين أيضاً عند الشافعية والحنابلة من دخول الحجاز^(٢) أو الاستيطان فيه إلا باذن الامام ولمصلحة للمسلمين كحمل البريد السياسي أو التجارة التي يحتاج اليها المسلمون ، ولا تجوز الاقامة حيثئذ إلا ثلاثة أيام غير يومي الدخول والخروج ويشترط الامام ذلك عليه عند الدخول^(٣) لأن ذلك مدة مقام المسافر بدليل ما روى أسلم^(٤) مولى عمر فيما أخرجه

(١) راجع مختصر ابن الحاجب : ق ٤٦ المواق : ٣ ص ٣٥٩ أسنى المطالب : ق ٧ من باب الجهاد ، الروضة : ٢ ق ١٢٩ الحاوي الكبير : ١٩ ق ٩٢ ب .

(٢) الحجاز : هو مكة والمدينة واليامة وقراها ، كالطائف وخيبر .

(٣) الأم : ٤ ص ١٠٠ المذهب : ٢ ص ٢٥٧ وما بعدها ، الوجيز : ٢ ص ١٩٩ الأحكام السلطانية لابي يعلى : ص ١٢٩ المغني : ٨ ص ٥٢٩ الاقناع : ق ١٠٤ ب ، الأحكام السلطانية للماوردي : ص ١٦١ .

(٤) هو أسلم المدوي مولد أبو خالد : قيل إنه حبيبي أدرك زمن النبي صلى الله عليه وسلم وروى عن أبي بكر ومولاه عمر وعثمان وابن عمر ومعاذ بن جبل وأبي عبيدة وحفصة وغيرهم ، كان ثقة ، توفي سنة (٨٠) هـ .

البيهقي ، أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ضرب لليهود والنصارى والمجوس بالمدينة إقامة ثلاثة أيام يتسوقون بها ويقضون حوائجهم ، ولا يقيم أحد منهم فوق ثلاث ليال (١) . ولكن القاضي من الحنابلة قال : يقيم أربعة أيام قدر ما يتم المسافر الصلاة ، ويمكن من الإقامة أكثر من ذلك لمرض أو استيفاء دين أو حاجة لبيع بضاعة . وإذا انتقل من مكان إلى مكان آخر من الحجاز جاز له الإقامة ثلاثة أو أربعة أيام على الخلاف فيه، ولو حصلت الإقامة في الجميع شهراً (٢) .

والدليل على عدم جواز استيطان غير المسلم في بلاد الحجاز أكثر من ثلاثة أيام أو أربعة ، هو قوله ﷺ - فيما رواه أحمد ومسلم والترمذي - : « لئن عشت لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب حتى لا أترك فيها إلا مسلماً » (٣) ، وفي رواية لأحمد : آخر ما تكلم به النبي ﷺ : أخرجوا اليهود من الحجاز (٤) ، وقال أيضاً فيما رواه أحمد ومالك : لا يجتمع دينان في جزيرة العرب (٥) . والمراد من جزيرة العرب في هذه الأحاديث هو الحجاز خاصة كما حكى ابن حجر عن الجمهور بدليل فعل عمر رضي الله عنه كما روى البخاري والبيهقي حيث أجلي اليهود والنصارى من الحجاز فقط دون جزيرة العرب كلها ؛ فقد أقرم في اليمن مع أنه من جزيرة العرب (٦) إذ هي من أقصى عدن إلى ريف

(١) سنن البيهقي : ٩ ص ٢٠٩

(٢) المغني : ٨ ص ٥٣٠ .

(٣) صحيح البخاري : ٤ ص ٩٩ سنن البيهقي : ٩ ص ٢٠٧ .

(٤) الفسطاني : ٥ ص ١٦٣ وما بعدها ، نيل الأوطار : ٨ ص ٦٤ .

(٥) سنن البيهقي : ٩ ص ٢٠٨ مشكل الآثار : ٤ ص ١٣ .

(٦) فتح الباري : ٦ ص ١٩٤ منتخب كثر المال : ٢ ص ٣١٢ .

المراق طولاً ، وعرضاً من جدة وما والاها من ساحل البحر إلى أطراف الشام . وقد أجلى رسول الله ﷺ يهود المدينة وشرط على أهل خيبر حين عاملهم إقامتهم ما أقرم الله . وأجلى أبو بكر قوماً لحقوا بخيبر فاقضى أن المراد الحجاز لا غير (١) .

وقال المالكية (٢) : يجوز لغير المسلم دخول الحرم المكي - دون البيت الحرام - بأمان ، لأن المنع من استيطان الحجاز أو جزيرة العرب لا يمنع الدخول والتصرف في الحرم كالحجاز كله ، وذلك لمدة ثلاثة أيام ، أو بحسب الحاجة ، كما يرى الإمام لقضاء المصالح ، وبما أن المقصود من المنع السكنى والتوطن ، فلا يجوز عندئذ لغير المسلم سكنى الحجاز وجزيرة العرب أيضاً ، لأن حديث : « أخرجوا يهود أهل الحجاز » لا يصلح لتخصيص العام لما تقرر في الأصول من أن التخصيص بموافق العام لا يصح . وذكر الحجاز هو من التخصيص على بعض أفراد العام لا من تخصيصه لأنه قال الأصوليون : إن مفاهيم اللقب لا يجوز العمل بها إجماعاً إلا عند الدفاق ، ولفظ الحجاز يدل على أن غيره من مواضع الجزيرة يخالفه بمفهوم لقيه (٣) قال الإمام مالك : أرى أن يجلو من أرض

(١) شرح مسلم : ١٢ ص ٩٠ القسطلاني : ٥ ص ٢١٩ ، ٢٢٧ نيل الاوطار : ٨ ص ٦٥ .

(٢) الخطاب : ٣ ص ٣٨١ الحرشي الطبعة الثانية : ٣ ص ١٤٤ حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٨٥ منح الجليل : ١ ص ٧٥٨ .

(٣) راجع مختصر المنتهى لابن الحاجب : ص ٢٧٨ ، ٣٢٠ الاحكام في أصول الاحكام للآمدي : ٣ ص ١٣٧ . مفهوم اللقب : هو أنه إذا تعلق الحكم طلباً كان أو خبراً بالاسم وما في معناه كاللقب والكنية ، فلا يدل على نفيه من غيره كقول القائل : زيد قائم ، فإنه لا يدل على نفي القيام من غير زيد . وهذا هو الصحيح عند الآمدي واليضاوي واتباعهما وهو رأي الحنفية والثافعية (انظر شرح الاسنوي مع حواشي الشيخ نجيب الطيبي : ٢ ص ٢٠٥ ، ٢٠٦) .

العرب كلها لأن رسول الله ﷺ قال : لا يجتمع دينان في جزيرة العرب (١) والخلاصة أن العلماء اتفقوا على منع الكافر من دخول الحرم المكي (٢) إلا أبا حنيفة ، فإنه أجاز له دخوله والاقامة فيه مدة مقام المسافر ، ويجوز عنده دخول الكعبة أيضاً . وأما غير الحرم : فإنهم اختلفوا في ذلك ، فقال أبو حنيفة : يجوز دخولها للمشركين من غير إذن ، وقال الشافعي :

(١) الحنفية أجازوا لغير المسلم دخول المساجد كلها ومنها المسجد الحرام وقالوا : ليس المراد في الآية النهي من دخول المسجد الحرام وإنما المراد النهي عن أن يبيع المهركون ويقتروا كما كانوا يعملون في الجاهلية ، ولذلك نادى علي كرم الله وجهه بعد نزول سورة البراعة التي تشتمل على آية « إنما المهركون نجس .. » : ألا يبيع بعد عامنا هذا مفرق . ويدل عليه اتفاق المسلمين على منع المشركين من الحج وأعماله وإن لم تكن في المسجد الحرام . وقد دلت وقائع على جواز دخول غير المسلم سائر المساجد أن أبا سفيان جاء إلى المدينة لتجديد عقد صلح الحديبية بعد ما مضته قريش ، ودخل المسجد ، وكذلك دخل وفد تميف إليه ، وربط ثمامة بن أثال في المسجد النبوي حينما أسر .

(انظر شرح السير الكبير : ١ ص ٩٣ الاشباه والنظائر لابن نجيم : ٢ ص ١٧٦ أحكام القرآن للجصاص : ٣ ص ٨٨) .

(٢) قال الشافعية والحنابلة : يمنع غير المسلم ولو لمصلحة من دخول حرم مكة وذلك لقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا » (التوبة- ٢٨) والمراد من المسجد الحرام الحرم المكي بإجماع المفسرين . (راجع تفسير الرازي : ٤ ص ٤١٥ تفسير القرطبي : ٨ ص ١٠٤ أحكام القرآن للجصاص : ٣ ص ٨٩) . بدليل قوله تعالى عقب ذلك « وإن ختم عتبة فوسف يضيئكم الله من فضله » والعبارة : هي الفقر باقطاع التجارة حال المنع من دخول الحرم . ومن المعلوم أن جلب التجارة إنما يجلب للبلد لا إلى المسجد نفسه . وقد سمي الحرم مسجداً حراماً في قوله تعالى « سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى » (الاسراء - ١) ، فقد أسرى بالرسول من بيت أم هانئ من خارج المسجد وقد ورد في الحديث « الحرم كله مسجد » ، (راجع مفتي المحتاج : ٤ ص ٢٤٧ الشرح الكبير : ١٠ ص ٦٢١ الايضاح والتبيين قه ب من باب الجهاد الخطاب : ٣ ص ٣٨١ ، الحرمي الطبعة الثانية : ٣ ص ١٤٤ حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٨٥ منع الجليل : ١ ص ٧٥٨) .

• حد الحرم : من طريق المدينة ثلاثة أميال ، ومن طريق اليمن والعراق والبحرانة والطائف سبعة أميال (وقال بعضهم : أنه من طريق البحرانة تسعة أميال) ومن جدة : عشرة أميال ، ومن بطن عرنة : أحد عشر ميلاً . وعلى هذه الحدود علامات نصبها سيدنا إبراهيم عليه السلام ⇐

لا يجوز لهم دخولها إلا بإذن المسلمين . وقال أحمد والشيعة الامامية :
لا يجوز لهم الدخول بحال (١) .

وأما استيطان الحجاز فقال أبو حنيفة : لا يمنع ، وقال مالك والشافعي
وأحمد : يمنع ، ومن دخل منهم تاجراً أقام ثلاثة أيام ثم انتقل ولا يقيم
إلا بإذن الامام أو بحسب الحاجة (عند الامام مالك) (٢) .

ونحن نميل إلى القول بمنع غير المسلم من دخول الحرم المكي اتباعاً
لنص القرآني : « فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا » (٣) ، ولأن
الحرم موضع تشريف وتقديس من الله وعباده ، وهو عاصمة المسلمين

يواسطه جبريل عليه السلام ، ثم أمر النبي ﷺ بتحديدتها ، وتابعه على ذلك عمر وعثمان

ومعاوية ، وهي الآن ظاهرة (راجع شرح الاشياء والنظائر للحموي : ٢ ص ٢٢٧ ، الاحكام

السلطانية : ص ١٥٩) .

(١) راجع المختصر النافذ في فقه الامامية - ص ١١١ .

(٢) راجع الافصاح في معاني الصحاح لابن هيرة - ص ٣٩٥ الروضة الندية - ٢

ص ٣٥٧ ، الميزان ٢ ص ١٨٧ الأم - ٤ ص ١٠٠ المذهب - ٢ ص ٢٥٧

وما بعدها ، الوجيز - ٢ ص ١٩٩ ، الاحكام السلطانية لابي بلى - ص ١٢٩ الاحكام

السلطانية للماوردي - ص ١٦١ المغني - ٨ ص ٥٢٩ الاقتناع - ق ١٠٤ ب) . ودليلهم

ماروى أسلم مولى عمر فيما أخرجه البيهقي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ضرب لليهود

والنصارى والمجوس بالمدينة إقامة ثلاثة أيام يتسوقون بها ويقتضون حوائجهم ولا يقيم أحد منهم

فوق ثلاث ليال (سنن البيهقي - ٩ ص ٢٠٩) وروى أحمد : آخر ما تكلم به النبي صلى

الله عليه وسلم : أخرجوا اليهود من الحجاز (السلطاني - ٥ ص ١٦٣ وما بعدها ، نيل

الاطوار - ٨ ص ٦٤) وروى أحمد ومالك : لا يجتمع دينان في جزيرة العرب

(سنن البيهقي - ٩ ص ٢٠٨ ، مشكل الآثار - ٤ ص ١٣) والمراد من جزيرة

العرب هنا هو الحجاز خاصة كما حكى ابن حجر عن الجمهور بدليل فعل عمر حيث

أجلى اليهود والنصارى من الحجاز فقط دون جزيرة العرب كلها فقد أفرم في اليمن

مع أنها من جزيرة العرب (راجع فتح الباري - ٦ ص ١٩٤ منتخب كثر

(٣) التوبة : ٢٨

الهمال - ٢ ص ٣١٢) .

الروحية ، فلا ينبغي أن يشغلهم شاغل في أقدم مكان لعبادتهم لوجود مظنة المفسدة من غيرم فيه ، وقد أنصف الإسلام الملل الأخرى في هذا الموضوع ، فلم يجز للمسلمين دخول أماكن عبادتهم أو الصلاة فيها بغير إذن من أهلها .

وأما دخول سائر المساجد فلغير المسلمين دخولها بدون إذن من أحد ، لأن نص الآية في المسجد الحرام فهي بمنطوقها تبطل قول أبي حنيفة الذي أجاز دخوله وبمفهومها تبطل قول مالك الذي منع من دخول المساجد إلا بإذن^(١).

والأصح القول بأن الأصل في دخول الكافر المسجد هو عدم المنع ما لم يؤمن جانب الإيذاء ، ولم يرد في الشرع ما يخالف هذا الأصل إلا في المسجد الحرام فيبقى على وفق الأصل^(٢) ، قال الحاكم : تدل آية « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » على أنه يجوز للكافر دخول المسجد لسماح كلام الله^(٣) .

وأما دخول الحجاز فلأنني أرى جواز دخول غير المسلم فيه بدون تقييد بمدة ثلاثة أيام ، وإذنا يخضع تقدير المدة لولي الأمر بحسب ما يراه من الحاجة والمصلحة . ولكن لأجيز استيطان الحجاز اقتداء بسنة رسول الله ﷺ وصحابه من بعده ، وأما استيطان الجزيرة العربية ما عدا الحجاز ، فيجوز ذلك لغير المسلم دفعاً للخرج واتباعاً لفعل أبي بكر وعمر ، فقد كانا أدري بما يقصده الرسول ﷺ من إخراج اليهود

(١) راجع مذكرة تفسير آيات الأحكام ، مقرر السنة الثالثة بكلية الشريعة بالأزهر - ص ٢٣ وما بعدها .

(٢) راجع تفسير الرازي - ٤ ص ٤١٥ .

(٣) انظر تفسير القاسمي المسمى « محاسن التأويل » - ٨ ص ٣٠٧٨ .

والنصارى من الجزيرة ، وأن محل المنع هو الحجاز حتى يكون قاعدة المسلمين الأساسية ، ومركز الدعوة القومي الذي يشع منه النور على سائر البشرية قال الامام الشافعي : « ولا يبين لي أن يمنعهم غير الحجاز من البلدان » (١) ولمعل أحسن كلمة نختم بها هذا الموضوع هو ما قاله المهدي ناقلًا عن الشفاء « إنما قلنا بجواز تقريرهم في غير الحجاز لأن النبي ﷺ لما قال : « أخرجوهم من جزيرة العرب » ، ثم قال : « أخرجوهم من الحجاز » عرفنا أن مقصوده بجزيرة العرب الحجاز فقط ، ولا يخص الحجاز عن سائر البلاد إلا برعاية أن المصلحة في إخراجهم منه أقوى ، فوجب مراعاة المصلحة إذا كانت في تقريرهم أقوى منها في إخراجهم » (٢) .

وبهذه يظهر أن إقامة السفراء والقناصل الاجانب في بلاد الحجاز أمر جائز في رأي أبي حنيفة ، وأيضاً في رأي الجمهور بناء على جواز تجديد إقامتهم ضمناً أو تجديد أمانهم بحسب الاصطلاح الإسلامي .

قال في مخطوط الفتاوى النائية - ق ٢٤٠ : « ولو أقام المستأمن سنين من غير أن يتقدم إليه الإمام (بأن يقول له : إن أقمت سنة فرضت عليك الجزية) فله أن يرجع .. »
وقد بان لنا بهذا البحث أي المناطق يجوز للمستأمن دخولها ، وأنها يحرم عليه ذلك .



ثانياً — أجل الأمان :

يحدد الأجل بدء وانتهاء عقد الأمان ، فيبدأ الأمان بعم المستأمن

(١) الأم - ٤ - ١٢٥

(٢) نيل الاوطار - ٨ ص ٦٦ .

بإيجاب المؤمن عند الجمهور ، وعند الشافعية : بمحصول القبول . أما وقت انتهاء الأمان فقد اختلف فيه الفقهاء .

١ - فالشافعية يحددون مدة الأمان بأن لا تزيد على أربعة أشهر إذا لم يكن المستامن سفيراً ، أو رسولاً سياسياً ، فتنتهي مدته بانتهاء مهمته ، وذلك سواء أكان الأمان من الإمام أو غيره^(١) . وهناك قول ثانٍ عند عدم : إنه يجوز الأمان لمدة لا تبلغ سنة كالمدة فإن بلغت امتنع قطعاً لئلا تترك الجزية .

هذا في أمان الرجال . أما النساء فلا يحتاج في أمانهن إلى تقييد مدة ، فإن زادت مدة أمان الرجال على أربعة أشهر أو سنة على الخلاف عند عدم بطل الأمان في الزائد ، وإذا بطل الأمان فإنه يبلغ مأمنه كما منفصل ذلك في أثر نقض الأمان . وإن أطلق الأمان عن التوقيت حمل على الأربعة الأشهر ويبلغ بعدها المأمن . هذه الأحكام مقررة إن كان بالمسلمين قوة . فإن كانوا في ضعف فينتظر الإمام في الزائد ويجوز له حينئذ مد أجل الأمان إلى عشر سنوات كالمدة^(٢) .

٢ - والمالكية كالشافعية في أن الأمان المطلق أو الذي تحدد مدته بأقل من أربعة أشهر تكون مدته أربعة أشهر ، ولكنهم قالوا : إن حدد الأمان بأمد معين كان موقوفاً على أمده ما لم ينقض المهد كما هو صريح القرآن فأتعوا إليهم عهدهم إلى مدتهم^(٣) .

(١) انظر الأم - ٤ ص ١١١ الحاوي الكبير - ١٩ ق ٩٣ الحاوي الصغير - ق ٣ من باب الجهاد ، الوجيز - ٢ ص ١٩٤ تحفة المحتاج - ٨ ص ٦١ .

(٢) انظر مفتي المحتاج - ٤ ص ٢٣٨ شرح الحاوي - ٤ ق ٢ .

(٣) (التوبة : ٤) القوانين الفقهية - ١٥٤ أحكام القرآن لابن العربي - ٢ ص ٨٨٣ .

٣ - ورأي الحنفية والزيدية والامامية كما سبق أن أشرنا إليه مجملًا كالقول الثاني للشافعية : وهو أن مدة الايمان لا تبلغ السنة ، وإنما بمقدار اقتضاء الحاجة حتى لا يصير المستامن عيناً على المسلمين ، وعوناً عليهم . فإن أقام المستامن سنة فرضت عليه الجزية وصار ذمياً بعد تنبيه الإمام عليه في أنه إن أقام سنة وضعت عليه الجزية^(١) . ونحن قد خالفنا هذا الرأي وقلنا : إنه ينبغي ألا تمنح الجنسية الإسلامية إلا بطريق التجنس ، وهذا يتفق مع النظم القانونية الحديثة فإنه لا يحق للدولة أن تفرض جنسيتها على الأجانب الذين يفدون إليها ولو كانوا مهاجرين ، إلا إذا اقتضت مصلحتها إدماج العناصر الأجنبية في جماعتها الوطنية كما هي الحال في البلاد المستوردة ولكن بشرط احترام إرادتهم عن طريق التجنس^(٢) .

٤ - وأما الحنابلة كما صرفنا آنفاً : فقد وسعوا أكثر من بقية المذاهب فأجازوا عقد الأمان بدون جزية لكل من المستامن والرسول مطلقاً ، أو مقيداً بمدة سواء أكانت طويلة أم قصيرة ، بخلاف الهدنة فإنها لا تجوز إلا مقيدة . قيل لأحمد : قال الأوزاعي : لا يترك المشرك في دار الإسلام إلا أن يسلم أو يؤدي . فقال أحمد : إذا أمنت فهو على ما أمنت^(٣) .

(١) انظر شرح السير الكبير - ١ ص ٣٢٠ درر البحار - ق ٦ من باب السير ،
الضاية شرح الوقاية - ١ ق ١٣ من باب السير ، الفتاوى الهندية - ٢ ص ٢٣٤
البحر الزخار - ٥ ص ٤٥٠ . الخلاف في الفقه للطوسي : ٥١٢ / ٢ .

(٢) راجع القانون الدولي الخاص المصري للدكتور عز الدين عبد الله : ١ ص ١١٤
(٣) المحرر في الفقه - ٢ ص ١٨٠ المفتي والفرح الكبير - ١٠ ص ٤٣٦ ، ٥٦٣
كشف القناع - ٣ ص ٨٢ الاقناع - ق ١٠٠ .

وقد حدث في التاريخ الاسلامي أن امتد^(١) أجل الأمان بالرسول والمبعوثين السياسيين لمدة ثلاث أو أربع سنوات في عهد الخليفة المنصور العباسي^(٢) والخليفة هرون الرشيد^(٣) .

والخلاصة : أن المذاهب في شأن مدة الأمان ما بين مضيق وموسع . فالمضيق قد حدد أجل الأمان بأربعة أشهر أو ما دون السنة ، وم الشافعية والحنفية والزيدية . والموسع أجاز أن تكون مدة الأمان أكثر من سنة بحسب الحاجة أو بحسب تقدير الإمام ، وم المالكية والحنابلة . وقد تساهج الشافعية فأجازوا مد أجل الأمان إلى عشر سنين عند ضعف المسلمين .

دليل الشافعية على أن مدة الأمان أربعة أشهر : هو أن الأمان كالمدة ، ومدة الهدنة التي أعطاها الشارع للمشركين هي أربعة أشهر بنص القرآن « فسيحوا في الأرض أربعة أشهر »^(٤) وهادن ﷺ صفوان ابن أمية^(٥) تلك المدة فقط .

ودليل الحنفية على أن الأمان يجوز إلى ما دون السنة هو النظر إلى

-
- (١) الحرب والسلام في الفريضة الاسلامية للإستاذ مجيد خدوري : ص ٢٤٧ - ٢٤٨ .
(٢) المنصور : هو أبو جعفر المنصور عبد الله بن محمد بن علي بن العباس ، ثاني خلفاء بني العباس ، وأول من عني بالعلوم من ملوك العرب . كان عالماً بالفقه والأدب ، مقدماً بالفلسفة والفلك محباً للعلماء ، توفي سنة (١٥٨ هـ) .
(٣) الرشيد هو هارون الرشيد بن محمد (المهدي) بن المنصور العباسي ، أبو جعفر . خامس خلفاء الدولة العباسية في العراق وأشهرهم ، كان عالماً بالأدب وأخبار العرب والحديث والفقه نصيحاً يلقب بجبار بني العباس ، توفي سنة (١٩٣ هـ) .

(٤) التوبة - ٢

- (٥) هو صفوان بن أمية بن خلف بن وهب الجهمي القرشي المكي ، صحابي نصيح جواد ، كان من أشرف قريش في الجاهلية والاسلام . توفي سنة (٤١ هـ) .

ضرورة التعامل التجاري ، وما يحتاجه المستأمن من إقامة يسيرة في دار الإسلام . وقد حددوا هذه الضرورة بمراعاة الأصل العام في أنه لا يسمح للحربي بالإقامة الدائمة في دار الإسلام إلا بالجزية ، لئلا تلحق المسلمين مضرة بالتعسس على مصالحهم ، وإعانة الأعداء عليهم .

واستدل الحنابلة ومن وافقهم على صحة الأمان لمدة تزيد عن سنة بأن المستأمن أيسر له الإقامة في دار الإسلام ، من غير التزام جزية ، فلم تلزمه جزية كالنساء والصبيان ، فلو كان الرسول من هؤلاء وأقام سنة بدون جزية ، فيجوز الرسول من غيرم الإقامة كذلك ، بناء على أن الملة في كل هو وصف الرسالة ، والمعلوم أن الرسول مخصوص من آية الجزية : « حتى يسطوا الجزية » بالاتفاق فيجوز لكل رسول إذن أن يقيم في بلاد الإسلام من غير جزية .

وأما غير الرسول أو السفير فله أن يقيم أكثر من سنة أيضاً لأن للمستأمن كما أشرنا أن يقيم بعض عام بغير جزية ، فليكن له أن يقيم عاماً كاملاً فما فوقه كالرسول من قوم لا يجوز أن تؤخذ منهم الجزية ، وما دام المستأمن حفيظاً على عهده لا تخاف خيائته ، فيجوز قياس المقاتلة على غير المقاتلة في إعطاء الأمان لأكثر من سنة ، لأن الله تعالى لم يأمرنا إلا بقتال من قاتلنا ، وننبذ له متى حامت حوله التهم .

مناقشة :

نحن نرى أن قياس الشافعية الأمان على الهدنة غير سليم^(١) لأن الفقهاء جميعاً توسعوا في باب الأمان حتى يتاح لانتشار الدعوة بالطرق السلمية . وأما الهدنة فلم تجز إلا لمدة ضيقة لاعتبارات تتعلق بالسياسة

(١) راجع الروضة : ٢ ق ١٢٥ ب أسنى الطالب - ق ٧ من باب الجهاد ،

الوسيط - ٧ ق ١٥٧ .

الحرية دفعا للفساد وانتشار الفتنة إذا أقام المهادنون في بلاد الإسلام .
وأما تمسك الحنفية بالأصل الذي يقضي بعدم جواز إقامة الحربين في بلاد الإسلام إلا بالجزية فهو تمسك غير منطقي ؛ لأنه يجوز أن يقيم غير المسلم بالآمان وتندفع مضرته بمراقبته كما يراقب الأجانب اليوم ، فإذا أخل بالآمن أو أضر بالصالح العام أمكننا إباده أو التنبذ إليه كما هو اصطلاح الاسلام ، قال الله تعالى : « وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء ، إن الله لا يحب الخائنين » (١) ، والمروف أن الإبعاد حق للدولة في وقت السلم والحرب ، وكل ما أحاطه المرف الدولي من ضمانات هو ألا يتصرف في استمهاله في حالة السلم ، وكونه حقاً للدولة صادر من حقها في البقاء وصيانة النفس ومراعاة الأوضاع الاقتصادية والمحافظة على النظام العام . ولذا فإنه أجز لها إبادة رعايا العدو الذين ترى في وجودهم تهديداً لآمنها وسلامتها (٢) ، ولكن الإبعاد في القانون يستعمل ولو عرض الشخص للهلاك بخلاف الشريعة التي توجب إبلاغ المأمّن (٣) .

وبما تقدم نرى أن لا بد من اختيار مذهب الحنابلة والمالكية في تجويز الآمان لآمي مدة بحسب ما يراه الإمام من الحاجة والمصلحة ، فضلاً عن القول بأن تزايد العلاقات الدولية الحديثة ، وتشابك المصالح فيما بين رعاياها يستلزم ترجيح هذا المذهب . وفي ذلك متسع لقبول التمثيل الدبلوماسي الدائم وتبادل القناصل ونحو ذلك . وقد نص الرازي على ذلك ،

(١) الأفعال - ٥٨

(٢) راجع القانون الدولي العام للدكتور حمد سلطان - ص ٣٩٨ وما بعدها ، وراجع رسالة الدكتور جابر جاد « إبادة الأجانب » - ص ٢٦ وما بعدها ، ٤٨ القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله - ص ٣٧٧ .

(٣) التفريع الجنائي الاسلامي للاستاذ عبد القادر عودة : ١ - ٣٠٧ .

فترك تجديد مدة الأمان للعرف^(١) ، وعرف اليوم كما نشاهد قائم على أن بقاء مهمة المبعوث السياسي تستوجب البقاء في بلادنا ، وإذن فلا يشترط في أمان السفراء بقاءهم لسنة واحدة ، وإنما يتعلق ذلك بقيام الحاجة والمصلحة . ولا نعدم أن نجد مبرراً للتمثيل السياسي الدائم في غير هذا المذهب السابق ، بناء على ما أجازته الحنفية والشافعية من تجديد الأمان سنة بعد أخرى ، بحسب ما تقتضيه مصالح العمل وحاجات التجارة^(٢) . ولكن يلاحظ أن تجديد الأمان مشروط بعودة الحربي إلى بلاده . فإن عاد إلى بلاد الإسلام جدد الأمان . وفي اعتقادي أن هذا أصبح اليوم مجرد أمر شكلي ، فإذا لم نأخذ بهذه النظرية أمكننا الأخذ بنظرية المذاهب الأخرى التي تميز عقد الأمان للرسول والسفراء لمدة مطلقة . وعلى كل حال فقد قرر الفقهاء كما عرفنا : أن الرسول والسفراء لا يحتاجون إلى عقد أمان ، ويعتقدون في دار الإسلام بحسب الحاجة ، ونحن نلاحظ أن

(١) قال الرازي في تفسيره - ٤ ص ٣٩٩ : (ليس في آية « وإن أحد من المفرقين استجارك فأجره » - ما يدل على أن مقدار هذه المدة « للمعطاء للمستأمن » كم يكون ، ولعله لا يعرف مقداره إلا بالعرف) .

(٢) راجع بخطوط السراج الوهاج - ١ ق ٢٦٤ ، اختلاف الفقهاء للطبري - ص ٣٦ قال الحدادي في السراج الوهاج المذكور - شرح القدوري : « وإن سر حربي مرة أخرى على طاهر ففسره ثم مرة أخرى لم يفسره حتى يحول الحول لأن الأخذ في كل مرة استئصال المال ، وحتى الأخذ إنما هو لحفظه ، ولأن حكم الأمان الأول باق ، وبعد الحول يتجدد الأمان لأنه لا يمكن من المقام حولا ، والأخذ بعده لاستئصال المال . وقال الماوردي : إذا دخل الحربي بأمان الإمام ثم عاد إلى دار الحرب انقض حكم أمانه فإن عاد ثانية بنير أمان غنم حتى يستأنف أماناً (راجع الحاوي الكبير - ١٩ ق ١٩٥) . ويلاحظ أن فكرة تجديد الأمان على هذا النحو فيها مفة . والأولى أن نقول : إن الفقهاء لم يحددوا لسفراء مدة وإنما بحسب الحاجة ، والحاجة اليوم مستمرة ، أو أن نقول : الحاجة إلى عودة المستأمن إلى بلده ويتجدد الأمان حينئذ ضمناً .

الحاجة اليوم أصبحت قائمة مع الزمن ، فضلاً عن اعتبار أثر المعاملة بالمثل لسفرائنا في بلادهم .

وإعفاء المستأمن الرسول من الجزية مدة سنة فيه تسامح إسلامي ملحوظ، وهو أشبه بما عليه العرف الدولي اليوم ، فإنه إذا أصدرت السلطة التشريعية في دولة ما قانوناً يقرر فرض جنسية الدولة فوراً على الأجانب بمجرد استقرارهم في إقليمها، ويرتب على ذلك إخضاعهم للخدمة العسكرية في هذه الدولة ، كان هذا القانون مخالفاً لما جرى عليه العرف الدولي ، وتسأل الدولة عن ذلك مسئولية تقصيرية إذا هي أصرت على تنفيذه^(١) .

* * *

ثالثاً - المصلحة في الأمان :

كل عقد من العقود لا بد له من باعث وسبب . فالباعث على الأمان في الإسلام هو التمسيد لقبول عقيدة الإسلام من طريق الإقناع والإيجاء، ثم لإمكان تبادل المنافع التجارية والثقافية ، أو توطيد العلاقات السلمية عموماً. وإذا كان هذا هو الباعث على الأمان في الأصل فهل ينبغي أن تتحقق مصلحة حرية أو سياسية من هذا العقد ؟

الشافعية والحنابلة^(٢) : رغم تأثرهم في تقنين الأحكام الشرعية بتتابع

(١) راجع القانون الدولي العام أبو حيف - ص ٢٢٩ .

(٢) تحفة المحتاج : ٨ ص ٦١ ، مفني المحتاج : ٤ ص ٢٣٨ ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٧ .

كشفاف القناع : ٣ ص ٨٢ ، تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٢٦ ، البحر الزخار : ٥ ص ١٥٤ ، الشرح

الرضوي : ص ٣٠٨ ، الروضة البهية : ١ ص ٢٢١ .

الانتصارات الاسلامية واستحكام عزة الدولة لم يشرطوا في الايمان أن يكون لمصلحة ، وإنما اكتفوا بتطبيق لزوم الايمان على عدم وجود الضرر ، وألا يكون ذريعة لتحقيق مآرب العدو . فلا يجوز عقد الايمان لجاسوس أو طليعة أو من فيه مضرة كمرجف وناقل أسرار ومهرب سلاح وكل من يعين العدو لا مؤبداً ولا مؤقتاً بوقت معين ، وسواء أكان المؤمن هو الإمام أو أحد الأفراد إلا أن البلقيني^(١) من الشافعية قال : فإن كان المؤمن هو الإمام فلا بد من أن يكون الايمان في صالح المسلمين . نظراً إلى أن غالب المقود التي يعقدها الحاكم تكون مما لها صلة بالنواحي الحساسة في الدولة ، والسياسة العامة للبلاد التي ينعكس صداها على الأفراد . أما الحنفية والمالكية^(٢) : فإنهم قرروا أنه لا يكون الايمان إلا لمصلحة ، وقد تأثروا بطغيان نظريتهم الفقهية بضرورة استمرار الحرب إما حقيقة أو معنى ، والايمان قتال معنى .

والواقع أن الايمان في أصل مشروعيته لم يكن ينظر فيه إلى كونه قتالاً في المعنى ، وإنما كان لإعطاء العدو فرصة في التفكير والتدبر في أمر الدعوة المحمدية بعد أن ناصبوها المداة ، والمقول الذي استند إليه الحنفية مخالف للسنة الصحيحة ، لأن ايمان زينب لأبي العاص لم يكن فيه مصلحة للمسلمين ، ثم إن القتال لا يكون لمن سالنا .

لهذا فنحن نؤيد رأي الجمهور في الاكتفاء باتقاء الضرر في الايمان لقوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » . فكل

(١) هو عمر بن رسلان بن نصير بن صالح الكناقي ، الصقلاني الاصل ، ثم البلقيني المصري الشافعي ، سراج الدين ، مجتهد حافظ للحديث ، من العلماء بالدين ، ولد في بلقينة (من غربية مصر) وتوفي سنة (٨٠٥ هـ) .

(٢) فتح القدير : ٤ ص ٣٠٠ ، خطوط السندي : ٨ ص ٥٥ ، الشرح الصغير : ٢٨٦/٢ ، الشرح الكبير : ١٨٥/٤ .

مالا يضر من الأمان فهو جائز وإن لم تظهر فيه مصلحة ، وهكذا كان شأن الأمان في تاريخ المسلمين وصدر الإسلام بالذات كأمان أم هانئ وزينب بنت الرسول ﷺ ، إلا أنه إذا كان الأمان في ساحة المعركة ويراد بالمسلمين كيدهم وخداعهم ، فمن المنطقي أن نقول مع الحنفية بأن الأمان لا يلزم إلا إذا كان فيه مصلحة ، وإلا نزل الضرر العام بكل المسلمين .

إلى هنا تنتهي العناصر التبعية للأمان . وننتقل إلى البحث الختامي في الأمان وهو إثبات الأمان .



٣ - إثبات الأمان :

تساج الفقهاء كما لاحظنا في كل ناحية من نواحي الأمان فهل هم كذلك يتساعون في أمر شكلي لا موضوعي وفي قضية من قضايا الإثبات؟.

نرى الفقهاء في شأن إثبات الأمان لم يطلقوا الثان للحربي يدعي ما شاء وينكر ما شاء . أخرج البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنها عن النبي ﷺ قال : « لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال أموال قوم ودماءهم ، لكن البينة على من ادعى واليمين على من أنكر » (١) .

فإذا وجدت البينة على حصول الأمان ، أو أقر الحاكم بذلك فلا كلام (٢) . فإن كان الإقرار بالأمان من أحد الأفراد العاديين المسلمين ، أو ادعى الحربي الأمان ، فهل يعتبر ذلك حجة في الإثبات ؟

(١) انظر سنن البيهقي : ١٠ ص ٢٥٢ .

(٢) حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٧١ ، منج الجليل : ١ ص ٧٢٧ .

اختلف أئمة المذاهب في الاكتفاء بهذين الطريقين من طرق الإثبات .

فبالنسبة لقبول إقرار المسلم بالامان ، قال الحنابلة والاوزاعي وابن القاسم^(١) وأصبغ^(٢) وابن المواز^(٣) من المالكية : كل من صرح منه أمان قبل إخباره به . وعلى ذلك فيقبل من المسلم العدل قوله : إني أمتة في الأصح كما تقر المرضعة بفعلها والقاسم ونحوه^(٤) . فإذا ادعى الحربي أن المسلم آمنه وأنكر في ذلك ثلاث روايات : أحها أن القول قول المنكر وهو المسلم هنا ، لأن الأصل عدم الامان^(٥) .

(١) هو عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة النخعي ، المصري ، عرف بابن القاسم ، فقيه جمع بين الزهد والطمع . تلقى بالامام مالك ونظرائه ، توفي سنة (١٩١ هـ) .

(٢) هو أصبغ بن الفرج بن سعيد بن قاف ، فقيه ، من كبار المالكية بمصر ، قال ابن الماجشون : ما أخرجت مصر مثل أصبغ . له تصانيف توفي سنة (٢٢٥ هـ) (راجع الديباج المذهب في علماء المذهب لابن فرحون : ص ٩٧ والاعلام للزركلي)

(٣) هو محمد بن ابراهيم الاسكندري بن زياد المعروف بابن المواز تلقى بابن الماجشون وابن عبد الحكم واعتمد على أصبغ . كان راسخاً في الفقه والفن مالاً في ذلك ، وله كتابه المهور الكبير وهو أجل كتاب الله المالكيون وأصح مسائل وأبسطه كلاماً وأوجه . توفي بدمشق سنة (٢٦٩ هـ) (راجع الديباج : ص ٢٣٢ وما بعدها) .

(٤) الرد على سير الاوزاعي : ص ٦٣ ، الفرح الكبير : ١٠ ص ٥٥٧ ، المحرر في الفقه : ٢ ص ١٨٠ . الإقناع : ق ١٠٠ ب ، تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٢٦ ، المتقى : ٣ ص ١٧٣ .

(٥) انظر القواعد لابن رجب : ص ٣٣٨ ، الفرح الكبير : ١٠ ص ٥٦٠ ، المحرر

٢ ص ١٨٠ .

وقال جمهور الفقهاء^(١) : لا يثبت الأمان بقول المؤمن : أنا أمنت ، لأن في ذلك شهادة تخرج الحربي من أيدي مالكه ، وتبطل حق جماعة المسلمين فيه ولا تقبل شهادة الرجل على فعل نفسه . فإن شهد رجلان مسلمان غير المخبر أنه آمنه فيثبت الأمان ، لأن الثابت بالبيئة كالثابت بالمعينة . ونحن نرجح الرأي الأول وهو اعتبار شهادة المسلم إذا كان له صفة عامة كقائد منطقة أو رئيس فرقة حيث لا تهمة ، مراعاة لأصل المدالة فيه ، ولحاكم أن يحقق في ذلك بما له من حق الرقابة على تصرفات الأفراد التي تمس الصالح العام . وقبول شهادة المرء على نفسه مقرر — بحسب المبدأ على الأقل — في الإسلام ، وذلك حيث يتمذر اطلاق النير على المشهود به كالشهادة على الرضاع ، فقد قبل النبي ﷺ شهادة المرضعة على فعلها في حديث عقبة بن الحارث^(٢) .

وفي الأمان قد تدعو الضرورة إليه دون إمكان الأشهاد عليه كما لو كان الأمان في منطقة حرب فائية فوجب قبول إخباره كما لو شهد على غيره .

أما بالنسبة لقبول ادعاء الحربي الأمان : فقد اتفق الفقهاء^(٣) على

(١) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ١٩٨ - ١٩٩ ، الرد على سير الأوزاعي : ص ٦٣ ، الفتاوى الحانية : ٢ ص ٥٨٥ ، المنتقى : ٣ ص ١٧٣ ، الفرح الكبير للبودير : ٢ ص ١٧١ ، الأم ، ٧ ص ٣١٧ .

(٢) هو عقبة بن الحارث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف القرشي ، أبو سبيعة . في قول أهل الحديث له صعبة ، أخرج له البخاري وأصحاب السنن ، مات في خلافة ابن الزبير .

(٣) انظر شرح السير الكبير : ١ ص ١٩٩ ، ٣٢٠ ، الخراج : ص ١٨٨ ، ٢٢٣ ، المبسوط : ١٠ ص ٩٢ ، البحر الرائق : ٥ ص ١٠١ ، المواق : ٣ ص ٣٦٣ ، الأم : ٤ ص ١١١ ، ٢٠١ المدونة : ٣ ص ١١ ، تحفة المحتاج : ٨ ص ٧١ ، مني المحتاج : ٤ ص ٢٣٧ ، المغني : ٨ ص ٥٣٢ ، البحر الزخار : ٤٥٤/٥ ، المختصر النافع في فقه الإمامية : ص ١٣٦ ، عيون الأخبار لابن قتيبة : ١٩٦/١ .

قبول ادعائه إذا كان رسولاً أو سفيراً مع وجود قرينة تثبت ادعائه كإخراج كتاب سياسي إلى الحاكم ، وإبراز وثيقة رسمية لمفاوضة ولاية الأمور ، وذلك لتعذر إقامة البيئة بنير هذا ، ولم تزل الرسل والسفراء تأتي من غير تقدم أمان حتى في العصر الحاضر . وإغما تكفي القرائن ، والاخذ بالقرائن أصل من أصول الحكم في الإسلام ، كما في النكول عن اليمين واللوث في القسامة^(١) .

وفي هذا دليل كاف على أن الإسلام أحاط الممثلين الدبلوماسيين بحصانة دبلوماسية حيث أعطاهم الأمان فور دخولهم بلاد الإسلام ، فسبق بذلك ما قرره القانون الدولي في شأن ضرورة هذه الحصانة .
فلإن لم يكن الشخص على صفة رسول .

فالشافية والحنابلة : يقبلون قوله في أنه دخل لباح كلام الله تعالى ، أو بأمان مسلم ، أو ليسلم أو لبذل الجزية ، ولا يتعرض له لقوله تعالى : « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ... »^(٢) ، ولأن الاحتمال صدقه إلا إن علم كذبه^(٣) ، غير أنهم في قبول قوله : « بأنه دخل بأمان مسلم » لهم وجه آخر في عدم القبول

(١) القسامة : هي الأيمان المكررة (بخون يميناً) على الأولياء في الدم في دعوى قتل المعصوم سواء أكان القتل عمداً أو خطأ . وقيل لاقسامة في الخطأ ولاقسامة في الأطراف بحال . ومن شرط القسامة : اللوث ، وهو المداوة الظاهرة ، مثل ما كان بين الأنصار وأهل خيبر ، وكالقبائل التي يطلب بعضها بعضاً بالتأثر . وعن الإمام أحمد ما يدل على أن اللوث : كل ما يطلب على الظن صحة الدعوى ، كنفرك جماعة من قتيل ووجود قتيل عند من يده سيف ملطخ بدم وشهادة عدل واحد ونحو ذلك (راجع المحرر في الفقه الحنبلي : ٢ ص ١٥٠) .

(٢) التوبة - ٦

(٣) راجع شرح الحاوي : ٤ ق ٨ ، مني المحتاج : ٤ ص ٢٤٣ ، المنى : ٨ ص ٥٢٣ ،

٣٩٩ ، القواعد لابن رجب : ص ٣٢٣ .

لسهولة البينة ، وقد رجحوا الأول لاحتمال ما يدعيه ، ولأن قصد ذلك يؤمنه من غير احتياج إلى تأمين ، ولأن الظاهر من حال الحربي أنه لا يدخل دار الإسلام بنير أمان ، فإن اتهم حلف عند الشافعية^(١) .

فإن ادعى الحربي أنه جاء تاجراً فيقول الحنابلة : ننظر فإن كان معه متاع يبيعه ، قبل قوله ، وحقق دمه ، لأن المادة جارية بدخول تجارهم إلينا وتجارنا إليهم . وإن لم يكن معه ما يتجر به أو كان يحمل سلاح حرب لم يقبل قوله ، لأن التجارة لا تحصل بنير مال^(٢) . وأما الشافعية فانهم قالوا : لا بد له من مستند يؤيد مدعاه ويحلف الرسول والتاجر احتياطاً ، وعند الرية لا بد من الحلف^(٣) ، وإذا كان إثبات صدق التاجر بحسب المادة والعرف كما قرر الحنابلة والشافعية : فإن العرف يعتبر في كل زمان ، لا سيما في هذه الاوقات حيث قد تتخذ التجارة وسيلة للخداع وستر المكر والاغراض الدنيئة من تجسس على مصالح المسلمين ونحو ذلك . وحينئذ لا بد من مراقبة الشخص بعد إعطائه تأشيرة دخول أو أمان إلى البلد الإسلامي .

وأما الحنفية والمالكية فانهم قالوا^(٤) : لا تقبل دعوى الأمان من

(١) المراجع في الصفحة السابقة رقم (٣) .

(٢) المحرر في الفقه : ٢ ص ١٨١ ، تصحيح القروم : ٣ ص ٦٢٧ ، القواعد لابن رجب : ص ٣٢٣ .

(٣) فرح الخاوي : ٤ ق ٨ ، الام : ٤ ص ٢٠١ ، أسنى المطالب : ٢ ق ١٠ من باب الجهاد ، الوسيط : ٧ ق ١٦٢ ب .

(٤) انظر المحيط ، ٢ ق ٢٢٢ ب - ٢٢٣ ، المدونة : ٣ ص ١١ ، القواعد المنظم للحكام بياض بصره للحكام : ٢ ص ١٨٦ .

الحربي إلا بوجود نوع علامة أو نوع دليل أو بينة سواء أكان داخلاً لتجارة أو لرسالة أو لطلب الأمان أو لنحو ذلك كبذل الجزية .

فالذا لم يتمكن الحربي من إقامة دليل على دعواه فلا يجوز قتله ولا أسره ولا أخذ ماله ، وإنما يرد إلى مأمنه عند المالكية والشافعية والحنابلة والشيعة الإمامية^(١) ، وبصير فيثاً يجوز قتله واسترقاقه عند أبي حنيفة ورواية شاذة عن أبي يوسف ، وعند الإباضية أيضاً^(٢) ؛ لأن الأغلب في دخول الحربي دار الإسلام هو الإضرار .

ونحن نرجح الرأي الأول عند وجود الشبهة^(٣) ، وإلا فيؤخذ برأي الحنفية والمالكية فيكتفى بنوع دليل أو علامة مع مراعاة العرف والمادة في كل ذلك .

والخلاصة : أن إثبات الأمان يتم بقول المسلم كما رجحنا ، وأن ادعاء الحربي الأمان لا يقبل إلا بوجود قرائن ، أو أدلة كافية على صدقه . وهذا يتمشى مع الوضع الراهن للعلاقات الدولية المعقدة . ويجب دائماً تقديم الحذر والاحتياط ، لأن سوء الظن عصمة ، وحسن الظن ورطة . ولذلك لا يمنع

(١) راجع الدسوقي : ٢ ص ١٧٢ - ١٧٣ ، المواق : ٣ ص ٣٦٢ ، القوانين الفقهية ص ١٥٤ ، الأم : ٤ ص ١٩٦ . كشف القناع : ٣ ص ٨٤ ، الشرح الرضوي : ص ٣٠٨ الروضة البية : ١ ص ٢٢١ .

(٢) شرح السير الكبير : ١ ص ١٩٤ ، الخراج : ص ١٨٨ ، الفتاوى الاقروية : ١ ص ١٨ ، المبسوط : ١٠ ص ٩٤ وما بعدها ، شرح النيل : ١٠ ص ٤١٣ .

(٣) وبلاحظ أن هذا يتفق مع مثالية الاسلام في معاملته المعروفة مع الافراد وبين الفرق بينه وبين النظم التي كانت عند الأمم المعاصرة أو السابقة . فمثلاً كان المقرر عند الاغريق أن كل من بدعي السفارة ولا يحمل خطاب اعتماد يكون جزاؤه الموت المحقق (راجع النظم الدبلوماسية للدكتور عز الدين فودة : ص ٩٨) .

سفير الدولة تأشيرة دخول لاجئي اليوم إلا بعد تأكيده من الهدف الذي يكون وراء زيارة الشخص لغير بلاده ، ولا سيما عند وجود حالة حرب حيث يثلب المنع من منح تأشيرات الدخول لوطايا الدولة المحاربة معها كانت المصلحة . وهذا إجراء تقتضيه سلامة الدولة وضرورة المحافظة على مصالحها ورعاية مصالح المواطنين فيها .

الفصل الثالث

أثر الحرب في العلاقات السياسية الدولية

تمهيد :

كما أن الحرب قديمة بقدم الإنسان ، ولها أنصار ودعاة في كل زمان ، كذلك السياسة قديمة ، ويدعو لها السواد الأعظم من الناس ، ولا يعدم عقلاء كل جيل وسيلة لفض المنازعات التي تحصل بين المجتمعات ، أو الدعوة إلى تنظيم العلاقات بينها على أساس ودي يسوده التفاهم ، وتدعمه الرغبة في إبعاد ويلات الحرب عن الأمم ، فقد قام عرف دولي منذ القدم لإكرام مبعوثي الملوك والباطرة ، وإتبادل البعثات السياسية والهدايا بين المواهل ولقد أواصر الود بينهم^(١).

والاسلام بدوره كانت سياسته المباشرة : هي الدعوة السلمية سواء ما كان منها بين المسلمين ومجاوريهم في جزيرة العرب أو فيما وراءها .

فقد كان الرسول ﷺ يتصدى لوفود الحجاج فيعرض عليهم دعوته ويرسل السفراء إلى القبائل يحملون كتباً مختلفة لتبليغ الرسالة ، ويعقد المعاهدات مع الأقوام ليأمن شرم وعدوانهم . فقد أرسل كتباً إلى قبيلة بكر بن وائل وبني الجرهم وبني جهينة وبني غفار وأسلم^(٢).

(١) انظر العلاقات السياسية الدولية للدكتور المصري : ص ١٨٨ .

(٢) انظر مسند أحمد : ص ٦٨ ، ٤ ، ٣١٠ طبقات ابن سعد : ص ١ ، ٢٦ ، ٢٨ .

وفي سنة ست بعد عمرة الحديبية أرسل الرسول ﷺ كتباً وسفراء إلى رؤساء الدول المجاورة على رأس بعثات سياسية أو دينية ، فأرسل كتاباً إلى قيصر الروم ، وآخر إلى كسرى القرس ، وثالثاً إلى المقوقس عظيم مصر ، ورابعاً إلى النجاشي ، وخامساً إلى المنذر الغساني في الشام ، ثم إلى غيرهم من الملوك والأمراء كالمنذر بن ساوى في البحرين وإلى ملوك اليمن وعمان^(١) وموضوع هذه الكتب واحد يتلخص في الدعوة إلى الإسلام .

قال الزهري : كانت كتب النبي ﷺ إليهم واحدة ، يني نسخة واحدة ، وكلها فيها هذه الآية ، وهي من سورة آل عمران وهي : « يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله ، فإت تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون »^(٢) .

ولا يمكن أن يخالفنا الشك في صحة صدور هذه الكتب ، كما خطر لبعض المستشرقين ؛ لأنها ثابتة في صحاح كتب الحديث ، وقد استشهد بها الزيلعي على أن الكتابة حجة مثل البارة^(٣) . وعثر على بعض هذه الكتب في وثائق تاريخية ثابتة مثل كتاب النبي ﷺ إلى المقوقس ، وجده المستشرق الفرنسي « بارتيلي » في كنيسة قرب أخميم في مصر ، وكتاب

(١) راجع الفسطلاني شرح البخاري : ٥ ص ١٠٦ ، ٦ ص ٤٤٨ ، شرح مسلم : ١٢ ص ١١٢ السيرة الحلبية : ٣ ص ٢٧٢ ، ٢٧٧ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ تاريخ الطبري : ٣ ص ١٠٢ فتوح مصر : ص ٤٢ .

(٢) آل عمران - ٦٤ البداية والنهاية : ٣ ص ٨٣ ، ٤ ص ٢٦٢ شرح الزرقاني للمواهب اللدنية : ٢ ص ٣٨٣ وما بعدها .

(٣) راجع نصب الرابة : ٤ ص ٤١٨ .

النبي ﷺ إلى المنذر بن ساوي نشر المستشرق الألماني « فلا بشر » صورته ، وكتاب النبي ﷺ إلى النجاشي الذي نشره الاستاذ دنلوب الانكليزي (١) . وكان من أثر هذه الكتب أن أسلم سائر الملوك الذين أرسل اليهم حاشا قيصر والمقوقس وهوذة - ملك اليمامة - وكسرى والحارث الساساني والنجاشي ، وهو غير الذي هاجر إليه أصحاب رسول الله ﷺ (٢) . فدل ذلك على أن نشر الإسلام كان بالوسائل السلمية الدبلوماسية كما يتضح من الكتاب التالي .

بسم الله الرحمن الرحيم

من محمد بن عبد الله وسوله إلى هرقل عظيم الروم . سلام على من اتبع الهدى . أما بعد : فاني أدعوك بدعاية الإسلام ، أسلم تسلم (٣) ، وأسلم يؤتك الله أجرك مرتين ، فان توليت فمليك إثم الأريسيين (٤) .

ويا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون ، (٥) .

(١) انظر مقدمة الطبعة الاولى للوثائق السياسية لمحمد حميد الله الحيدر آبادي .

(٢) انظر جوامع السيرة لابن حزم : ص ٣٠

(٣) ليس في هذه العبارة ما يشير إلى فكرة البدء بالدوان لو لم يسلموا ، وإنما معناها السلام الروحي ، والنجاة الآخروية ، والاطمئنان الذي يتوفر بالآيمان (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) .

(٤) ويروى أريسين ويريسين ، الأريس هو الأكار بني الحراث والفلاح ، والمراد به عامة أهل مملكته .

(٥) راجع صحيح البخاري : ٤ ص ٤٥ والعيني عليه : ١٤ ص ٢١٠ شرح مسلم :

١٣ ص ١٠٧ .

وكتب الرسول ﷺ إلى ملوك اليمن هذا الكتاب :

إلى الحارث ومسروح ونعيم بن عبد كلال من حمير :

« سلم أتم ما آمنتم بالله ورسوله . وإن الله وحده لا شريك له ، بعث موسى بآياته ، وخلق عيسى بكلماته . قالت اليهود : عزير ابن الله ، وقالت النصارى : الله ثالث ثلاثة ، عيسى ابن الله ، (١) .

وكانت المعاهدات أحياناً تدعم قبول دعوة الإسلام مثل يمتقي العقبة الأولى والثانية اللتين كانتا نواة الدولة الإسلامية في المستقبل بعد الهجرة . هذه الكتب والمعاهدات كانت تمبر عن روح العلاقات السياسية بين المسلمين وغيرهم كالروم والفرس والحبشة والفسانة وأهل البحرين وعمان واليمن ونجران وحضرموت ومهرة ، وكان الرسول عليه السلام يقبل هدايا امرائهم ، مثل قبوله هدية المقوقس عظيم مصر ، فكان ذلك أصلاً لتجوز الفقهاء قبول هدية أهل الحرب (٢) .

وقد استمر حكام المسلمين في العصور التالية يسرون في سياستهم مع الدول الأخرى على نحو ما سار عليه الرسول عليه السلام ، فحدثت مكائبات بين عمر وهرقل وتبادلوا الهدايا وكانت الرسل تتردد بينهم .

وفي العهد الأموي : وجدت معاهدات ومكائبات بين المسلمين وغيرهم ، رغم اعتبار بلادهم أرض حرب ، ففي عهد معاوية كان أغلب مناطق أرمينية يعتمد في خضوعه للعرب على معاهدات الأمان (٣) . وعقد معاوية أثناء الفتنة الإسلامية هدنة مع الامبراطور البيزنطي قنسطانز الثاني قبل اشتباكه

(١) طبقات ابن سعد : ٢ ص ٣٢ .

(٢) راجع المغني : ٨ ص ٤٩٥ شرح السبر الكبير طبعة الجامعة : ص ٢٥٧ .

(٣) فتوح البلدان : ص ١٩٧ .

مع علي سنة ٣٦ هـ / ٦٥٦ م ، وعقد أيضاً صلحاً مع الروم في أول خلافته يعتبر امتداداً للصلح الأول سنة ٤٢ هـ / ٦٦٢ م ، كما صالح الجراجمة ودفع لهم أتاوة (١) . وكذلك فعل عبد الملك بن مروان مع البيزنطيين حينما كان مشغولاً بتأديب الثوار في المراق . فقد بعث في أول خلافته بالأموال والهدايا إلى ملك الروم جستنيان الثاني (٦٨٥ - ٦٩٥ م) وصالح الجراجمة ودفع لهم أتاوة أسبوعية ورد اليهم أسرام ، كما فعل من قبل ، وفي سنة ٧٠ هـ / ٦٨٩ م جدد عبد الملك الهدنة مع الامبراطور جستنيان الثاني (٢) .

وفي عهد عمر بن عبد العزيز حدثت مفاوضات بين يزنطة والعرب للبحث في مسألة فداء الأسرى ، وكتب عمر إلى ملوك ما وراء النهر وملوك السند يدعوهم إلى الإسلام فأسلم بعضهم .

وفي العصر العباسي في الشرق والأندلس : كانت العلاقات السياسية بين المسلمين ومن عداهم على النهج الاسلامي الأول ، وزادت عن ذلك بأن دخل الحكام المسلمون في علاقات سياسية هامة مع البيزنطيين ابتدأت منذ عام ٧٦٥ م مع الخليفة المنصور ، فكان المبعوثون السياسيون على تبادل مستمر مع البلاد المسيحية ، ليس فقط من أجل توقيع معاهدات صلح أو سلم ، ولكن أيضاً لتبادل الهدايا وأسرى الحرب ، ومن أجل مصالحات مختلفة أو لتسهيل التبادل التجاري ، فتبادل هرون الرشيد وشارلمان منذ عام ٧٩٧ م المبعوثين والرسائل والهدايا وعقدت محادثات ودية (٣) .

(١) فتوح البلدان : ص ١٥٩ ، ١٦٠ رسل الملوك : ص ١٥٢ .

(٢) انظر مروج الذهب للسعودي : ص ٢٢٤ - ٢٢٥ فتوح البلدان : ص ١٦٠

مجيد خدوري ، المرجع السابق : ص ٢١٦ .

(٣) انظر رسل الملوك : ص ١٠٦ ، ١٥٥ وما بعدها ، النظم السياسية للدكتور عز الدين

فودة : ص ١١٨ وانظر خدوري : ص ٢٤٥ - ٢٤٩ .

وقد أقر ابن طيفور (١) في كتاب المظوم والمنثور تلك الرسالة التي وجهها الرشيد لشارلمان (٢) .

وحصلت مكاتبات سياسية بين المأمون وملك الروم توفيل تدل على احتفاظ السلطة المسلمة باعتزازها بالدين والدعوة له أولاً بطريق السلم .

وجرى الفاطميون والمالكي على منة العباسيين حتى وصلت بموئتهم السياسية إلى أوروبا وآسيا الوسطى والشرقية (٣) .

وفي الحروب الصليبية : كانت هناك صلات سياسية هامة بين الشرق والغرب ، وبالذات بين صلاح الدين وريشارد قلب الأسد ، فقدت معاهدة بينها سنة ١١٩٢ م . وكان العرب يرعون حرمة الرسل الاوريين بخلاف ما كان يلقاه رسل المسلمين لدى الغربيين من إهانة وإبذاء (٤) . وكانت هناك معاهدات في عهد صلاح الدين سنة ١١٧٢ م بين مصر وجمهورية البندقية ، ثم بينها وبين جمهورية فلورانس في عهد السلطان قايدباي سنة ١٤٨٨ (٥) . وانهى الأمر بعد الحرب الصليبية بإحداث بعثات قنصلية

(١) هو أحمد بن طيفور (أبي طاهر) الحراساني ، أبو الفضل مؤرخ من الكتاب البلاء الزمعة . أصله من مرو الرود ، ومولده ووفاته بغداد . له نحو خمسين كتاباً ، منها « تاريخ بغداد » و « المنثور والمنظوم » أربعة عشر جزءاً بقي منها جزءان . توفي سنة (٢٨٠ هـ) .

(٢) راجع الفرع الدولي في الاسلام للدكتور نجيب الارمنازي : ص ١٥٤ السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ محمد البنا : ص ٩٦

(٣) مجيد خدوري ، المرجع السابق : ص ٢٤٣ .

(٤) انظر رسل الملوك : ص ١٣٩ ، ١٥٣ النظم السياسية : ص ١٢٧ خدوري :

ص ٢١٧ ، تاريخ الاسلام السياسي ، حسن ابراهيم : ١١٢/٤ .

(٥) تاريخ القانون للدكتور عمر ممدوح : ص ٣١٩ - ٣٢٠ .

لتوثيق الروابط السياسية والتجارية بين البلاد الإسلامية والأجنبية (١) .
وفي العهد العثماني تبادل الود خليفة المسلمين سليمان القانوني وملك فرنسا
الكاثوليكي « فرنسوا الأول » ، وعقدا معاهدة التحالف والود المسماة
بمعاهدة لا فوريه ، سنة ١٥٣٥ م (٢) .

وعلى الجملة فإن العلاقات السياسية بين المسلمين وغيرهم لم تصل إلى
الاتساع الذي عليه الدول الحاضرة وهي تمثل طابع تلك العصور الذي
كان التعاون فيه بين الدول محدوداً ، وعلى كل حال فتلك العلاقات تصلح
نواة جيدة لمقد صلات سياسية على نطاق أوسع ، كما آلت إليه العلاقات
الدولية بعد عصر الخلفاء الراشدين بحسب مقتضيات الظروف السياسية
والإدارية ، وبالنسبة للمصر الحديث حيث زاد الاتصال السلمي بين الدول،
وكثرت المؤتمرات للتشاور في الشؤون العامة المشتركة للدول .

والعلاقات السياسية لها جانبان لذا فلما تقسم هذا الفصل إلى
مبحثين :

المبحث الأول : أثر الحرب في العلاقات الدبلوماسية .

المبحث الثاني : أثر الحرب في المعاهدات .

(١) راجع القانون الدولي العام للدكتور سموي فوق المادة : ص ٣١ .

(٢) العلاقات السياسية الدولية : ١٨٨ .

المبحث الأول

أثر الحرب في المصروفات الدبلوماسية

لستهل دراسة هذا المبحث بذكر لمحة تاريخية عن التمثيل السياسي وأهميته وطرق حماية الممثلين السياسيين .

لبنة تاريخية عن التمثيل الدبلوماسي :

التمثيل الدبلوماسي أو السياسي عادة قديمة معروفة ، منذ استقرت الجماعات الإنسانية على أقاليم محدودة عند مصر الفرعونية ، ولدى الهند القديمة ، وأيام اليونان والرومان (١) . وبمقتضى نظام الأمان الذي بمقتضاه كان تبادل السفراء بين المسلمين وغيرهم لمدة مؤقتة ، تنهي إقامة السفير في البلد المبعوث إليها بانتهاء مهمته ، وهو الذي قرره الفقهاء دون تحديد لأجل الأمان (أو مدة الإقامة) بمحدود السنة (٢) .

وهذا في الواقع كان هو شأن عصر الإسلام وما قبله ، فلم تكن العلاقات الدبلوماسية حتى منتصف القرون الوسطى ذات صفة دائمة ، وإنما كانت من الأمور العارضة ، وقد دعا إلى اتباع هذا النظام المؤقت قلة ما كان يقوم وقتئذ بين الدول من علاقات ، نتيجة لصعوبة المواصلات

(١) راجع القانون الدولي العام للدكتور الاستاذ حمد سلطان : ص ١٦٠ الدكتور أبو هيف : ص ٤٣٥ طبعة ١٩٥٩ ، الاستاذ مجيد خديري : ص ٢٣٩ .

(٢) راجع بحث أجل الأمان في الفصل التالي .

وفقدان روح التعاون والتكافل بين أعضاء الاسرة الدولية^(١) ، والسفراء والرسل في عهد الإسلام يشبهون اليوم السفراء فوق المادة والوزراء المفوضين الذين يوفدون بجهة رسمية ينتهي عملهم التمثيلي بانتهاء كمقد معاهدة أو إجراء فداء ، وكانت لهم صفة دبلوماسية في أعمالهم هذه . وقد عرف العرب معظم قواعد الدبلوماسية المتبعة اليوم^(٢) .

هذا مع العلم بأن التمثيل الدبلوماسي الدائم بشكله الحالي بدأ منذ القرن السابع عشر ، فمعاهدة وستفاليا سنة ١٦٧٨ م التي أبرمت عقب حرب الثلاثين سنة بين دول أوروبا جميعاً هي التي أحلت السفارات المستديمة محل نظام السفارات المؤقتة الذي كان متبعاً إلى ذلك الحين ، فهو إذن من مستحدثات المصور الحديثة^(٣) . وقد أصبح له اليوم كامل الأهمية واعتبر من الحقوق الطبيعية لكل دولة مستقلة ذات سيادة كاملة .

وبلغ من أهمية التمثيل الدبلوماسي ان اتجهت هيئة الأمم المتحدة إلى تجميع قواعده ، لأن تبادل المبعوثين السياسيين بين دولتين أصبح دليلاً على حسن الملاقات بينها وضماناً للسلام ، واستدأؤم معناه سوء هذه الملاقات ونذير الحرب^(٤) .

(١) راجع الدكتور حامد سلطان في المرجع السابق : ص ١٦٠ .

(٢) رسل الملوك لابن الفراء تحقيق الدكتور صلاح الدين النجد : ص ١١٠ .

(٣) راجع القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ١٦٠ ، مبادئ القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم : ص ١٤٧ ، الملاقات السياسية الدولية : ص ٧٢ .

(٤) القانون الدولي العام للدكتور أبو هيف : ص ٤٠٧ ، مبادئ القانون الدولي حافظ غانم : ص ١٤٩ .

أهمية التمثيل الدبلوماسي في الاسلام:

يلاحظ أن الغالب على استعراض العلاقات التي ذكرناها في التمديد هو أنها في وقت السلم . أما حال العلاقات في وقت الحرب فكل ما نعرفه عن سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام وخلفائه من بعده ، هو أنهم كانوا يقرون بوجود علاقات مع غير المسلمين من أجل أغراض القتال كالمفاوضات وعقود الصلح ونحو ذلك عن طريق تبادل الرسل والسفراء الذين قرر الإسلام حمايتهم المطلقة ؛ بل أجاز الفقهاء دخولهم إلى وطن الإسلام بدون عقد أمان هم وصحبهم وأمتعتهم .

وكذلك أقر الإسلام جواز نشوء علاقات سلمية في وقت الحرب لغير أغراض القتال كالدخول بفرض سماح كلام الله تعالى ، ومعرفة الإسلام ، أو حاجة المسلمين إلى تجارة . وهذه الأهداف البسيطة كانت تتفق مع حالة تبادل العلاقات الخارجية مع الأمم السابقة .

ولا مانع من اعتبارها أساساً لمشروعية إيجاد علاقات أخرى تتفق مع تطور حالة المعاملات الدولية ومدى ما آلت إليه ، حتى إن العلاقات السياسية اليوم أصبحت لها الأهمية في تنظيم شؤون العالم ، وأصبح لا غنى لدولة إلا ماندر عن دولة أخرى ؛ لأن روابط التعاون والتكافل تربط الدول وشموبها بعضها ببعض وتقرض عليهم ضرورة الاتصال^(١) . والدبلوماسية : هي التي تنظم هذه العلاقات وتعمل على حفظ التوازن الدولي وتوطيد السلام والأمن بين الدول . وعلى العموم فإن تنظيم العلاقات العامة في الإسلام حالة الحرب أو السلم يخضع لتقدير ولاية الأمور بحسب ما يرويه متفقاً مع المصالح السياسية والحربية .

(١) الدكتور حامد سلطان في القانون الدولي العام ، طبة ١٩٦٢ : ١٥٩ .

والجهاد في الإسلام ما هو في الواقع إلا وسيلة للوصول إلى السلم وتقديم الأمن ، عن طريق تمكين كل فرد في العالم من ممارسة حريته لينظر في شأن الإسلام عن طريق الاحتكاك والاتصال بالمسلمين ، باعتبارهم مكلفين بنشر رسالتهم الإصلاحية الكبرى في أنحاء الأرض .

وإذا كان مبدأ السلام العالمي اليوم يؤكد الحرية الدينية حقيقة ، وكان التمثيل الدبلوماسي هو طريق الاحتفاظ بأواصر المودة والتعاون وخدمة الأغراض السلبية^(١) ، فإن الإسلام يعطي التمثيل السياسي أهمية كبرى ؛ لأنه يمكن أولاً من خدمة المقاصد الدينية الإسلامية بإمداد الشعوب بكل ما تحتاجه من المعلومات الهامة عن الدعوة الإسلامية . ويدعم ثانياً العلاقات السلبية بين مختلف الشعوب لتسهيل تبادل المنافع الاقتصادية ، وتحقيق المقاصد الاجتماعية ، وربط الأفراد بروابط الود والتفاهم ، وتأكيـد التعاون ، وانتفاع كل أمة بما لدى الأمة الأخرى من معلومات وثقافات تدفع عجلة الإنسانية نحو التقدم والازدهار ، وذلك مع الشعوب كافة دون اقتصار على الدول المستقلة ذات السيادة كما يتطلب القانون الدولي^(٢).

وقد كانت للدبلوماسية أغراض مختلفة عند العرب أهمها : نشر الدعوة

(١) قال الأستاذ فانيل : لسفارات شأن كبير في المجتمع العالمي للدول ولا بد منها للسلام أو الأمان الذي ينبغي (انظر رسل الملوك : ص ٨٤ ، وراجع القانون الدولي أبو حيف : ص ٤٧٧ طبعة ١٩٥٩ ، المجلة المصرية للقانون الدولي عام ١٩٦١ : ص ٤٥) .

(٢) انظر بريجز : ص ٧٤٨ ، ويزلي : ص ٢٦٧ ، القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ١٦١ .

الإسلامية ، وإعلان الحرب وتبادل الأسرى والفداء ، والتحقيق في بعض العلاقات المشتركة كعاملية الأسرى والقيام بالتجسس بعد القرن الأول الهجري ، وتدعيم الروابط الثقافية مع البلاد المجاورة ، والمعاملة بالثاني والمزاء ونحوها^(١).

فالدبلوماسية في عصر النبي ﷺ والخلفاء الراشدين والمصر الأموي استخدمت بقصد الدعوة إلى الدين الجديد، وإعلان الحرب دفاعاً عن دياره، والتمكين له بقصد المآخذات مع ممثلي الأمصار والمدن المفتوحة . أما في مصر العباسي فقد اتخذت الدبلوماسية كوسيلة لتسهيل التبادل الودي بين الأمم ، وتوثيق الصلات التجارية والثقافية ، وتبادل الأسرى ، وفرض المآخذات ، وعقد المآخذات^(٢).

ومرجع التطور في ذلك إلى أنه كانت الحرب قائمة مع الأمم المجاورة في الهد الإسلامي الأول . فعندما استقرت الأوضاع وعاد السلم إلى حظيرة العلاقات الخارجية أصبح لاغى عن استجابة الرب إلى التطور الحاصل في مصر العباسي . وبما أن انتشار السلام هو الهدف المنشود في الإسلام فإننا نعتبر تبادل العلاقات السلبية في ذلك مصر بما يتفق مع الشرع تماماً ، لأننا قد تبينا أن الأصل الحقيقي في علاقات المسلمين بنيرهم هي السلم لا الحرب .

تأمين الرسل والسفراء في الإسلام :

ضرب الإسلام أروع الامثلة في حماية الرسل وصياتهم وكفل لهم

(١) انظر تفصيل ذلك في « رسل اللوك » لابن الفراء تحقيق الدكتور صلاح الدين النجد : ص ١٤٤ وما بعدها . والنظم الدبلوماسية للدكتور عز الدين فودة : ص ١٣٥ - ١٤٥ .

(٢) النظم الدبلوماسية : ص ١٢٢ .

حصانة سياسية كاملة ، حتى وإن أساءوا إلى الاسلام كما سيتبين في الأدلة الآتية (١) ، وذلك ليستطيعوا القيام بمهمتهم ويحققوا الخير والسلام للعالم (٢) وقد أجاز فقهاؤنا للبعوث السياسي أن يدخل بلاد المسلمين بدون حاجة إلى عقد أمان (٣) ، كما سبق أن عرفنا ، ويُعطى عند الشافعي مدة أربعة أشهر ، وفي نهايتها إما أن يترك يعود لئامته بأن يخلى بينه وبين العود ، أو يصبح ذمياً ، أو يعتنق الاسلام ، أي أنه يختار أحد هذه الأمور (٤) ، وكانت الرسول ﷺ بكرم الرسل والسفراء دائماً فقد أهدى جائزة لرسول هرقل (٥) .

وقد أجاز الحنابلة (كما سبق آتفاً في بحث أجل الأمان) عقد الأمان لمدة مطلقة. فيدل ذلك على جواز التمثيل السياسي الدائم .

(١) ومن أمثلة ذلك أيضاً ما ذكر ابن اسحق في سيرته أن عامر بن الطفيل جاء في وفد بني عامر ، فقال : يا محمد ، خالني ، قال : لا والله حتى تؤمن بالله وحده ، وكررها ، ثم قال : أما والله ، لأملأها عليك خيلاً ورجالاً . فلم يعرض له الرسول صلى الله عليه وسلم بسوء مع هذه القبيلة .

(٢) قارن مجيد خدوري : ص ٢٣٩ ، ٢٤٣ فإنه يعتبر استخدام التمثيل الدبلوماسي في الاسلام لم يكن أساساً من أجل أغراض سلمية ، طالما كانت حالة الحرب هي للعبارة كعلاقة طبيعية بين الاسلام والأمم الأخرى ، ويقول أيضاً : إن الحصانة الدبلوماسية لم تكن مرعية على الوجه الأكمل . ونحن قد قلنا إن حالة الحرب في الماضي كانت بناء على أساس الواقع وليس على أساس شرعي والأصل في العلاقات الخارجية هي السلم . وحينئذ فتكون الدبلوماسية من الدائم المعترف بها في خدمة الأغراض السلمية وليست استثناء من أصلها الحرب . ولا يصح أن نقول إن الاسلام يهمل حصانة الممثل السياسي ، حتى وإن وجدت مخالفات لذلك في التاريخ من قبل المسلمين أو غيرهم .

(٣) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ١٩٩ ، المبسوط : ٩٢/١٠ ، الخراج : ص ١٨٨ ، البحر الرائق : ٥ ص ١٠٩ ، فتح القدير : ٣٥٢/٤ ، المدونة : ٣ ص ١١ ، القوانين الفقهية : ص ١٥٤ ، الروضة : ٢ ق ١٢٥ ب ، الوسيط : ٧ ق ١٥٦ ب ، الحاوي الصغير : ق ٣ منه باب الجهاد ، تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٢٧ ، الروضة الندية : ٢ ص ٣٥٣ ، تكملة المجموع : ١٨ ص ٧٨ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٧ ، شرح الحاوي الكبير : ٤ ق ٨ .

(٤) الأم : ٤ ص ٢٠١ . (٥) الأموال : ص ٢٥٦ .

وهنا لا بد أن نذكر بعض الأدلة على ضرورة حماية شخص السفير وحاجاته في الاسلام .

١ - روى أحمد وأبو داود عن ابن مسعود (١) قال : جاء ابن النواحة وابن أمّال رسولا مسيلة إلى النبي ﷺ . فقال لهما : أتشهدان أني رسول الله ؟ قالا : نشهد أن مسيلة رسول الله ، فقال رسول الله ﷺ : آمنت بالله ورسوله ، لو كنت قاتلا رسولا لقتلتكما ، قال عبد الله : فمضت السنة أن الرسل لا تقتل (٢) .

فهذا دليل واضح على عصمة دم الرسول وصيانة شخصه من أي أذى حتى ولو اختلفت وجهات النظر في المفاوضة ، وتكلم المبعوث بما لا يتفق مع احترام عقائد المسلمين مما يوجب قتله (٣) ، أو فشل المبعوثون السياسيون في القيام بمهمتهم . ويستمر لهم حق التمتع بالحماية والحصانة حتى يودوا إلى بلادهم التي يأمنون فيها (٤) . وبهذا يرد على من ادعى أن المسلمين يستبيحون لأنفسهم في ظروف معينة أن يهينوا المبعوثين السياسيين أو يأسروهم أو حتى يقتلهم إذا ما ثبت أنهم فشلوا في مهمتهم (٥) .

(١) هو عبد الله بن مسعود بن خافل بن حبيب الهذلي : صحابي ، من أكابر فضلاء وعلماء وفرباً من رسول الله صلى الله عليه وسلم نظر إليه عمر وقال : « وما على علياً ، توفي سنة (٣٢ هـ) .

(٢) سنن أبي داود : ٣ ص ١١١ ، الروض النضير : ٤ ص ٣٠١ ، مجمع الزوائد : ٥ ص ٣١٤ ، نيل الاوطار : ٨ ص ٢٩ .

(٣) راجع مفصل الآثار للطحاوي : ٤ ص ٦١ .

(٤) انظر الحاوي الكبير : ١٩ ق ٩٣ ب التنيه : ق ١٤٧ ، كشاف القناع : ٣ ص ٨٧ ، قارن سفارلين : ٢٥٢ .

(٥) انظر محمد خديري ، المرجع السابق : ص ٢٤٤ .

٢ - وروى أحمد وأبو داود أيضاً والنسائي وابن حبان (١) والحاكم عن أبي رافع (٢) مولى رسول الله ﷺ قال : بستي قريش إلى النبي ﷺ ، فلما رأيت النبي ﷺ وقع في قلبي الإسلام ، فقلت : يا رسول الله ، لا أرجع إليهم ، قال : إني لا أخيس بالهد (٣) ، ولا أحبس البرود (٤) ، ولكن أرجع إليهم ، فإن كان في قلبك الذي فيه الآن فارجع (٥) .

قال الشوكاني : ففي هذا الحديث دليل على أنه يجب الوفاء بالهد للكفار كما يجب للمسلمين ، لأن الرسالة تقتضي جواباً يصل على يد الرسول فكان ذلك بمنزلة عقد الهد (٦) .

وإذا تصفحنا تاريخ المسلمين أفراداً وجماعات لا نجد فيه أثراً لمطمئن يؤخذ عليهم في شأن حماية المبعوثين ، لأن رسول الله ﷺ أعلن أن احترام الرسل عادة مقررة لا يتأتى لأحد الخروج عليها ولو في حالة الحرب فقد كان عليه السلام بكرم رسل الملوك غاية الأكرام . وقد أكرم مبعوث المقوقس عظيم القبط وقبل هداياه وأكرم رسول هرقل

(١) هو محمد بن حبان بن أحمد بن معاذ بن معبد اليمني ، أبو حاتم البستي ، ويقال له ابن حبان ، مؤرخ ، علامة ، جغرافي ، محدث من كتبه المسند الصحيح ، توفي سنة (٣٥٤ هـ) .

(٢) هو أبو رافع القبطي مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال ابن عبد البر : أشهر ما قيل في اسمه أسلم . كان مولى العباس بن عبد المطلب فوجهه للنبي صلى الله عليه وسلم فأعطاه لما بهره بإسلام العباس ، أسلم يوم خير ، مات بالمدينة قبل عثمان يسير أو بعده .

(٣) لا أخيس : أي لا أفض العهد من خاس الشيء في الوفاء فسد .

(٤) البرود والبرد جمع بريد أي الرسل .

(٥) سنن أبي داود : ٣ ص ١١٠ ، منتخب كثر المال : ٢ ص ٢٩٧ .

(٦) نيل الاوطار : ٨ ص ٣٠ .

الذي بهه ليحمل جواب كتاب النبي ﷺ إليه ، وليتعرف أمر هذا الرجل ، حتى إن بعض الرسل كانوا يؤمنون فوراً بالاسلام ، لا يرونه من علو أخلاق النبي ﷺ وحسن معاملته لهم (١) .

وقد سار المسلمون على نهج إكرام الرسل بحفاوة رافقها كثير من الجلال والعظمة (٢) . والقانون الدولي اقتصر فقط على ماقرره معهد الحقوق الدولية سنة ١٨٩٥ م أن الحصانة تبقى حتى في حالة الحرب بين الدولتين طوال المدة الضرورية كي يترك السفير البلاد هو وحاشيته وأوراقه (٣) .

ويظل احترام الرسول السياسي الداخل بدون أمان إلى بلاد الاسلام ملازماً له من قبل السلطة الحاكمة دون أن يؤثر في ذلك تغيرها .

لهذا نجد من الغرابة بمكان أن نسمع من مؤرخين غربيين ، وهما : « جوانفيل ونيس » بقرران أن صيانة السفراء في القرن الثالث عشر لم تكن قائمة على أساس شرعي ، ولكن على ما يسطى من القول ، فإذا مات الملك الذي وعد بصيانة الرسل فالسفراء يلقون في غيابة السجين (٤) . وهذا ادعاء كاذب بالنسبة للمسلمين لأن عقد الأمان ولو من فرد واحد ظل معمولاً به كما كان في صدر الإسلام يسري أثره على بقية المسلمين « يحير على المسلمين أديانهم ، سواء بقي المؤمن على قيد الحياة أم مات ، بل إنه قد صرفنا أن الرسل والسفراء يدخلون بلادنا بدون حاجة إلى عقد أمان زيادة في الرعية والعتاة بهم ، ويظلون متمتعين بالحماية اللازمة طاملاً

(١) انظر تاريخ دمشق لابن عساكر : ١ - ٤١٧ - ٤٢٠ .

(٢) رسل الملوك : ١٣٤ .

(٣) للرجع السابق : ٨٦ .

(٤) انظر الفرع الدولي في الاسلام للدكتور نجيب الأرمنازي : ١٦٧ .

كانوا يؤدون رسالتهم بموجب الأمان الذي يشبه ما يسمى اليوم « الحصانة » ،
وحق الحماية بالأمان أو الحصانة لا يتأثر بموت حاكم أو غيره ، لأن
الأمان كالمهدنة عقد لازم من الجانب الإسلامي ، والمهدنة إذا صحت
يجب على عاقدتها وعلى من بعده من الأئمة الكف ودفع الأذى عنهم من
مسلم أو ذمي وقاء بالمهد (١) .

**مقارنة امتيازات المبعوثين السياسيين اليوم بما قرره الفقهاء
المسلمون في هذا الشأن :**

لاحظنا أن المبعوثين السياسيين كان لهم حق الإقامة المؤقتة في غير
بلادهم قبل ظهور التمثيل الدبلوماسي الدائم في القرن السابع عشر ، سواء
في ذلك المبعوثون المسلمون وغير المسلمين ، حيث كانت الدبلوماسية مؤقتة
أو متقطعة ، لأن الحرب كانت سائدة بين الأمم في أغلب الأحيان ، والملاقات
بين الشعوب فارة ضيفة (٢) .

أما اليوم فنحن قد قررنا أنه لا مانع شرعاً من قبول التمثيل السياسي
الدائم بناء على فكرة تجديد الأمان المعطى للممثل السياسي بطريق ضمني .
وقد أقر المرف الدولي للمبعوثين الدبلوماسيين والقناصل امتيازات خاصة ،
بناء على أساس تمكينهم من مباشرة وظائفهم وأداء أعمالهم بدون طائق ،
وعلى قيد المساواة والتبادل في الاحترام بحسب النظرية الحديثة حول المبنى
القانوني لهذه الحصانات والاعفاءات (٣) . وهذا هو التحليل الذي قرره

(١) انظر مضي المحتاج : ٤ ص ٢٦١ ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢٣٦ .

(٢) رسل الملوك لابن القراء : ص ٩٣ .

(٣) انظر القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ١٧٣ ، مبادئ القانون
الدولي للدكتور حافظ فاتم : ص ١٦٢ ، أبو حيف : ص ٤١٣ - ٤١٨ ، ٤٢٨ ، فؤاد
شباط : ص ٤٧٦ .

الاسلام كأساس لهذه الامتيازات ؛ إذ وتقضي الرسالة جواباً يصل على يد الرسول ، على حد تعبير الشوكاني السابق ذكره .

وهذه الحصانات أو الامتيازات بالنسبة للمبعوثين السياسيين التي قررها القانون الدولي تلتخص فيما يلي :

١ - الحصانة الشخصية لشخص المعتمد وأشياءه وحقوقه السياسية ودار الاعتماد، وهي تقضي بتحريم كل تعرض أو اعتداء على ذلك^(١) .

٢ - الحصانة القضائية : ومن شأنها حماية المبعوث من الملاحقات المدنية والجنائية والاقليمية^(٢) .

٣ - الحصانة المالية : وهي تشمل الاعفاء من الضرائب والرسوم ويقتضي بذلك إما تشريعاً أو تماقدياً على أساس المعاملة بالمثل^(٣) .

فما هو موقف الإسلام من هذه الحصانات ؟

أما من حيث الحصانة الشخصية فالاسلام يقرها على حسب ما رأينا في مقتضى الأمان ، فالحصانة تقتضي مع كل تدير زجري يستهدف الشخص لأن شخص الممثل الدبلوماسي مصون ، والأمان في الإسلام يقضي بتحريم

(١) القانون الدولي العام ، جنية : ص ٣٠٦ ، القانون الدولي العام ، حامد سلطان : ص ١٧٣ ، أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٤٤٢ ، النظم الدبلوماسية ، فودة : ص ٢٣٠ ، برهز : ص ٧٦٩ ، سفارلين : ص ٢٤٦ .

(٢) المراجع السابقة حامد سلطان : ص ١٧٤ ، النظم الدبلوماسية : ص ٢٣٩ .

(٣) حامد سلطان : ص ١٧٦ ، حافظ فام : ص ١٦٨ - ١٧٥ ، علي ماهر : ص ٤١٩ ، فودة : ص ٢٣١ ، أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٤٤٦ . وراجع في كل ما سبق مواد اتفاقية فيينا بشأن العلاقات الدبلوماسية في ١٨ ابريل ١٩٦١ من ٢٩ - ٣٩ في المجلة المصرية للقانون الدولي عام ١٩٦١ .

التعرض لشخص الرسول وماله وأسرته وأتباعه وحاجاته بل ورسائله السياسية ، كما عرفنا في بحث مقتضى الايمان وفيما عرضنا له من تأمين الرسل والسفراء في هذا الفصل .

فإذا قيل : إن الرسول في النظام الإسلامي يخضع للشريعة الإسلامية ولقضاء المسلمين أحياناً . فكيف يتفق هذا مع الحصانة الشخصية ؟

يرد على ذلك بأنه ليس معنى هذه الحصانة أن تخالف قوانين البلاد الموفد إليها ، وإنما تفرض حمايته ما دام هو لم يخرج على القانون ، وإلا أصبحت البلاد مسرحاً للجرائم باسم السفارة أو الرسالة . وهذا هو ما يقرره القانون الدولي ، فلا يباح لرجل السلك الدبلوماسي مخالفة قوانين الدولة الموفد إليها أو عدم خضوعه لها ، وإلا تعرض لمخاطر منها اعتباره غير مرغوب فيه (١) .

أما من حيث طبيعة عمل الممثل السياسي الذي يقضي بأن يقوم ببعض أعمال التجسس على سياسة الدولة ومصالحها ، فكيف يتلاءم هذا مع شرط الايمان الذي يقضي بالألا يترتب على منحه إضرار بالمسلمين ؟

الواقع أن السفراء منذ القدم وبحسب طبائع الامور لا يخلو عملهم من خدمة مصالح دولتهم بإمدادها ببعض المعلومات الهامة التي يتمكن من الحصول عليها .

ولم يخرج الاسلام عن هذه الطبيعة فأقرها كما عرفنا في بحث أجل الايمان إلا أن الفقهاء قرروا ألا يكون محض عمل الشخص هو التجسس — كما سيأتي بحثه في المعاهدات — فإن كان كذلك فينبذ إليه أي يعد

(١) الدكتور حافظ غانم ، المرجع السابق : ص ١٦٩ .

من البلاد ، وولي الأمر بماله من حق رقابة المستأمنين والسفراء يلاحظ تحركاتهم ويراقب نشاطهم ، إذ ليس من السياسة أن يركن إليهم بالثقة فإذا أحس منهم خطراً أبعدهم .

وهذا هو الذي يقرره القانون الدولي حيث إنه في أحوال الضرورة القصوى يجوز حجب الممثل السياسي أو طرده لمنعه من مخالفة القوانين ومن تعريض سلامة أو صحة شعب الدولة للخطر . (١) .

وإذا كان التمثيل الدبلوماسي الدائم يحقق فوائد متماثلة عن طريق تبادل الممثلين الدائمين ثم القيام ببعض أعمال التجسس ، فإن الإسلام يقر مثل هذا العمل لتحقيق مصالح كثيرة تفوق بعض ما قد يلحق الدولة من ضرر ، وذلك بناء على ما تقرره القاعدة الأصولية من أنه « يرتكب أخف الضررين لإزالة أشدهما » ، والحكم يتبع المصلحة الراجحة (٢) . وأيضاً فإن القانون الدولي لا يبيح للبعثة الدبلوماسية الحصول على المعلومات اللازمة إلا بوسائل مشروعة ، وذلك في سائر الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، بل إنه ليس في نقل هذه المعلومات ما تخشاه الدولة إذ هو لا يحصل إلا على المعلومات التي لا تبلغ حد الأسرار المصونة (٣) . وبهذا يتضاءل خطر البعثات السياسية الدائمة ويصبح لا شك في أن الشرع الاسلامي يقر وجود مثل هذه البعثات ويمنحها الحصانة اللازمة .

٢ — أما الحصانة القضائية التي تقضي بعدم خضوع رجال السلك الدبلوماسي للولاية القضائية للدولة الموفد إليها ، سواء في المسائل الجنائية

(١) المرجع السابق في الصفحة السابقة .

(٢) محاضرات أصول الفقه بدبلوم معهد الفريعة في الدراسات العليا بكلية حقوق القاهرة لأستاذنا الشيخ محمد الزنزانف : ص ١٢ من القواعد الشرعية .

(٣) الدكتور حافظ غانم : ص ١٥١ في المرجع السابق .

أم المدنية أم الادارية . أما هذه الحصانة فإن التشريع الاسلامي يختلف فيها مع القانون الدولي فالمستأمن والسفير يسأل كل منها مدنياً وجنائياً عما يرتكبانه من أعمال في بلاد الإسلام ، وأساس اختلاف التشريعين هو أن الإسلام يعتبر حقوق الأفراد لها سلطان على كل اعتبار في الدولة فلا يجوز إهدارها مهما كانت الظروف .

والمستأمن ملزم بأحكام الشريعة بطلبه الأمان ودخوله أرض الإسلام بعد إعطائه الأمان فحكمه حكم الذمي ، فيعاقب الجميع في دار الإسلام دفماً للفساد ، ودفع الفساد واجب ملزم لكل من يقيم بين المسلمين ولو مؤقتاً ، والمجرم لا يستحق الحماية ولا يصلح لاداء وظيفته^(١) . ومع ذلك فإن بعض الفقهاء كأبي حنيفة وإن قرروا مسؤولية المستأمن مدنياً وجنائياً^(٢) فهم قد أعفوه من المسؤولية الجنائية التي تتعلق بالحق العام الذي تمارسه الدولة أو بما سموه حقوق الله تعالى كالزنا والسرقه ونحوهما . وفي هذا دليل على مراعاة جانب المستأمن . ويرى أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة أن العقوبات التمييزية التي لم يرد في عقوبتها نص من كتاب أو سنة يعفى منها الممثلون السياسيون بحجارة للعرف الدولي الحاضر ، ذلك لأن تقدير هذه العقوبات من حق ولي الأمر^(٣) .

والقانون الدولي وإن كان يخضع الممثل السياسي لولاية القضاء الاقليمي

(١) انظر التشريع الجنائي الاسلامي للاستاذ عبد القادر عودة : ١ ص ٢٨٥ ، ٢٨٧ الجريمة والعقوبة للاستاذ محمد أبو زهرة : ٣٢٥ ، ٣٢٦ - ٣٣٧ .

(٢) الخراج : ١٨٩ ، شرح السير الكبير : ١ ص ٢٠٦ ، فتح القدير : ١٥٥ ص ١٥٦ ، الفروق للقرافي ، طبعة الحلبي : ٣ ص ٧٤ ، التشريع الجنائي الاسلامي : ١ ص ٢٨٠ ، الجريمة والعقوبة : ٣٣٤ .

(٣) انظر الجريمة والعقوبة : ٣٣٥ ، الملاحظات الدولية في الاسلام : ص ٧٣

خشية التحامل عليه وإهدار حصاته ، فانه أجاز للدولة الموفد إليها تبليغ الأمر الى الدولة الموفدة لها كته ، كما أن لها أن تستبره شخصاً غير مرغوب فيه ، وتطلب استدعاه ، بل لها في الجرائم الخطيرة أن تطرده ولها أن تقبض عليه إذا كان ذلك ضرورياً للمحافظة على سلامتها (١) . أما بالنسبة للقناصل فيجوز خضوعهم للقضاء الاقليمي (٢) .

ونحن نرى أن النتيجة واحدة في التشريعين الاسلامي والدولي ، إذ المقصود كله ألا تمكن الدولة للجريمة أن تنتشر في أرضها وأن يسود الأمن والمدالة في أرجائها ، لا سيما إذا لاحظنا أن المحظور الذي يخشى منه القانون الدولي من اخضاع الممثل السياسي للولاية القضائية للدولة الموفد إليها هو غير وارد بالنسبة للمسلمين الذين يلتزمون بأوامر دينهم في قوله تعالى : « ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى » (٣) .

٣ - وأما الحصانة المالية : فأساسها المعاملة بالمثل في القانون الدولي . أما في الاسلام فإن الفقهاء قرروا إعفاء المستأمن من الضرائب التي كانت معروفة عندهم ، فالمشور أو الرسوم الجمركية : يعفى منها الرسل والسفراء كما صرحوا بذلك (٤) . قال أبو يوسف : « لا يؤخذ من الرسول الذي بعث به ملك الروم ، ولا من الذي قد أعطي أماناً عشر إلا ما كان

(١) القانون الدولي العام للدكتور جنيته : ص ٣٥٨ ، الدكتور حامد سلطان في مؤلفه الجديد ، المرجع السابق : ص ١٧٤ ، حافظ فاهم : ص ١٧٠ .

(٢) أبو هيف : ص ٤٢٨ .

(٣) المائدة : ٨

(٤) أسنى المطالب : ٢ في ١٢ ب ، الوسيط : ٧ في ١٦٩ ب ، مفتي المحتاج : ٢٤٧ ص ٤

ممنها من منافع التجارة ، فأما غير ذلك من منافعهم فلا عشر عليهم فيه ، (١)
وإذن فإن أمتعة وحاجات الرسول وحاشيته تنفي من الرسوم الجمركية
المقررة على الافراد الماديين .

قال ابن قدامة : ولا يؤخذ منهم من غير مال التجارة ، فلو من بالماشر
منهم منتقل ومنه أمواله أو مائتة لم يؤخذ منه شيء نص عليه أحمد (٢)
وقال الماوردي : «ولو دخل الرسول بمال لا يبشر وإن كان العشر مشروطاً
عليهم تغليبا لنفع الاسلام برسائله . قال الشافعي : إذا دخل البنا حربي
وأقام مدة طويلة لاناخذ منه شيئاً لما مضى ، (٣) » .

والملاحظ في هذه الاحكام الاجتهادية هو معاملة المثل بالمثل كما توحى
بذلك أقوال الفقهاء المذكورة ، وهذا هو الذي أقره المرف الدولي في
الوقت الحاضر حيث تعتبر المجاملة والمعاملة بالمثل هي أساس الاعفاء من
الرسوم الجمركية (٤) .

أما ضريبة الخراج فما دام أمر وضعها على المقار عائداً إلى الحاكم فله
حق تقدير طرحها فيعني منها من يراه ، لاسيما إذا أعفي منها المسلم المستأمن
في بلاد الحرب .

والفقهاء المسلمون قرروا عدم التزام المستأمن بضريبة الجزية إلى مادون
السنة عند البمض أو طيلة إقامته في بلاد الاسلام حتى تنتهي حاجته عند

(١) الخراج : ص ١٨٨ .

(٢) المغني : ٨ ص ٥١٩ .

(٣) شرح الحاوي : ٤ ق ٨

(٤) انظر بريجز : ص ٧٦٩ ، سفارلين : ص ٢٤٩ ، حافظ غانم : ص ١٧٤ . وانظر
قانون رقم ٥٥ لسنة ١٩٦١ في الجمهورية العربية المتحدة حيث نص في المادة الاولى منه على
إعفاء الممثلين الدبلوماسيين من الرسوم والموائد الجمركية وغيرها بفرط المعاملة بالمثل وفي حدود
هذه المعاملة وفقاً لبيانات وزارة الخارجية .

البعض الآخر (١) . وهذا مارجحناه سابقاً فإن مجرد إقامة المستأمن لا تجعله ذمياً ولا مانع شرعاً من المقابلة بالمثل فيما لو أعفي سفراؤنا في غير بلادنا من الضرائب الشخصية المباشرة كما جرت بذلك عادة الدول الحديثة من باب المجاملة ، إذ المعاملة بالمثل أساس لكثير من الضرائب التي فرضها المسلمون على غيرهم ، وهو مبدأ مقرر في الاسلام (٢) .

أثر الحرب في تعطيل التمثيل الدبلوماسي :

ذكرنا سابقاً أنه يترتب على بدء الحرب في القانون الدولي انقطاع العلاقات السلمية بين الدول المتحاربة ، ويوقف بالتالي التمثيل الدبلوماسي والتقنصلي على أصح الأقوال ، ويعود رجال السلك الدبلوماسي إلى بلادهم ويهد في المادة بحماية مصالح ورعايا دولتهم إلى طرف محايد (٣) .

فما هو موقف التشريع الاسلامي من ذلك ؟

الذي يفهم مما عرضناه في بحث الأمان : أن التنظيم الدولي في الماضي لم يكن على هذه الحال التي نحن عليها الآن من دوام إقامة الممثلين السياسيين في غير بلادهم ، فقد كان المستأمن أو الرسول يدخل بلاد الاسلام ، فإذا بلغ رسالته انقضت مهمته ، ثم يعود إلى بلاده في أمان ، فإن حصل من المستأمن ما يشعر بخيانة أو إضرار ولم تنته مهمته نبذ إليه الحاكم ، وبلغ المأمن أي أن الحاكم يبعده من بلاد الاسلام ، ويحيط بالحماية والصيانة حتى يصل إلى البلد الذي يطمئن ويأمن فيه .

(١) انظر بحث أجل الأمان في الفصل السابق .

(٢) انظر شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٣ .

(٣) انظر أوبنهايم - لوترباخ : ٢ ص ٢٥٢ ، سفارلين : ٣٤٤ ، ويزلي : ص ٥٨٨ ، أبو حيف طبعة ١٩٥٩ : ٦٥٨ ، علي ماهر : ٤٨٥ .

أما اليوم وقد قررنا عدم وجود مانع شرعي من قبول التمثيل السياسي الدائم ، فهل ينبذ إلى الممثل السياسي بمجرد إعلان الحرب ؟

تعطيل التمثيل السياسي في القانون الدولي مبني على أساس انتهاء حالة السلام ، بمعنى أنه يعتبر كنتيجة طبيعية لانتهاء العلاقات السلمية بين الدول المتحاربة^(١) ، فتقطع العلاقات السياسية بسبب وجود خصام أو خلاف أو عدم رغبة في الاتصال السلمي ، ويترتب على ذلك أنه يجب على ممثلي الدول المتحاربة السياسيين منهم والقنصلين مناداة أراضي الدولة المعتمدين لديها .

والإسلام يقرر إبعاد المستأمن إذا كان في وجوده ضرر على المسلمين كأن يكون جاسوساً ، والمروء أن التجسس وإن كان من أهم أغراض الرسول أو السفير إلا أن خطورته تزداد في زمن الحرب ، لذلك ينبذ إليه ويبعد من بلاد المسلمين درءاً لمخاطره ومفاسده ، بخلاف حالة السلم حيث ينقض النظر عنه نظراً لما يحصل عليه المسلمون من فوائد مقابلة في سفاراتهم الدائمة .

غير أن النبذ في الإسلام لا يكون بمحض الهوى والرغبة الشخصية ، وإنما لابد له من مبرر كظهور أمارة خيانة أو إضرار . قال تعالى « وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء »^(٢) .

وعلى هذا فلا يمكننا القول مع رأي غالبية شراح القانون الدولي بأنه بمجرد إعلان الحرب أو البدء في العمليات الحربية تنتهي العلاقات الدبلوماسية بين الدول ، وإنما لابد في الإسلام من قيام قرينة على أن الممثل

(١) انظر مبادئ القانون الدولي العام ، طبعة ١٩٦١ للدكتور حافظ قانم : ١٨٨ .

(٢) الاعمال : ٥٨ .

السياسي أصبح خطراً على الدولة . وبذلك فالذي يتفق مع النظام الإسلامي هو أن العلاقات الدبلوماسية لا تتمتع إلا بإبعاد المتمد أو بسحبه من قبل دولته . وهذا هو رأي فريق من شراح القانون الدولي الذين قالوا : إن قيام الحرب في ذاته لا ينهي مأمورية الممثل الدبلوماسي أو القنصلي وإنما ينهيها سحبه أو طرده (١) .

وقد توسط بعض هؤلاء الشراح فقال : إن مجرد قيام الحرب ينهي مهمة الممثل الدبلوماسي ، وأما مهمة القنصل : فلا تنتهي إلا باستدعائه إلى دولته ، وإما لاستحالة قيامه بمهمته في الظروف التي أصبحت فيها العلاقة بين الدولتين وذلك لأن القنصل ليست له صفة سياسية (٢) .

وفي رأينا أن هذه التفرقة بين القنصل والممثل الدبلوماسي لا يلتفت إليها في حالة الحرب ، إذ من الممكن أن يقوم القنصل بنفس مهمة الممثل السياسي . وبسبب وجود هذا الاختلاف فإن الذي أدعو إليه هو الأخذ بالنظام الإسلامي فلا تتمتع العلاقات الدبلوماسية أو القنصلية بمجرد قيام الحرب ، وإنما بإبعاد الشخص أو بسحبه من قبل دولته بناء على ما يظهر من نشاطه في القيام بأعمال التجسس وإرسال الاخبار إلى دولته ونحو ذلك . وإلى هنا ينتهي المبحث الأول وهو أثر الحرب في العلاقات الدبلوماسية ويليه المبحث الثاني .



(١) انظر قانون الحرب والحباد ، جنينة : ص ١٧٣ ، سفارلين : ص ٢٥٢ ، ٢٥٩ .

(٢) انظر القانون الدولي العام للدكتور أبو حيف : ص ٤٢٠ ، ٤٢٩ .

المبحث الثاني

أثر الحرب في المعاهدات

يشتمل هذا المبحث على مطالب ثلاثة :

المطلب الأول — المعاهدات ومشروعيتها في الاسلام :

A — تعريف المعاهدة وبعض المصطلحات :

يحسن أن نذكر تعريف بعض المصطلحات التي لها صلة بالمعاهدة قبل تعريفها وذلك مثل الإل والهد والميثاق واليمين ، حتى يتبين لنا حقيقة المعاهدات التي نتكلم عنها .

الإل : اسم يشتمل على معان ثلاثة ، وهي : الهد والمقد والхلف والقرابة ، وهو أيضاً بمعنى الله عز وجل ، والصواب أن يسم ذلك ، قال تعالى : « لا يرقبون في مؤمن إلا ^(١) » ولا ذمة وأولئك هم المعتدون ، ^(٢) وألفاظ الإل والهد والميثاق واليمين يختلف مفهومها اللغوي ، وقد تتوارد مع هذا على حقيقة واحدة بضروب من التخصيص .

فالعهد : ما يتفق رجلان أو فريقان من الناس على التزامه بينهما لمصلحتها المشتركة ، فإن أككدها ووثقاه بما يقتضي زيادة النية بحفظه

(١) قال قتادة : الإل : الخلف وقال السدي هو الهد وكذلك الذمة إلا أنه كرر لاخلاف اللغتين . وقال أبو مجلز : الإل : هو الله عز وجل . (انظر تفسير ابن كثير - ٤ - ص ١٢٠)
(٢) التوبة - ١٠

والوفاء به سمي ميثاقاً . وهو مشتق من الوفاق وهو الجبل والقيد . وإن أكدها باليمين خاصة سمي يمينا . وقد يسمى بذلك لوضع كل من المتماقدين يمينه في يد الآخر عند المقد . واليمين في الأصل : اليد المقابلة للشمال . والظاهر أن من استعمل الإل بمعنى المهد أراد به المطلق منه .

ومن هذه الالفاظ الحلف : وهو المخالفة أصله من مادة الحلف أي اليمين^(١) والمعاهدة : عقد المهد بين الفريقين على شروط يلتزمون بها^(٢) وهي بالمعنى الخاص موادة المسلمين والمشركين سنين معلومة^(٣) .

فكلمة عهد في الشريعة لها معنى أوسع من كلمة عهد في القانون الوضعي ، لأنها تعني أساساً اتفاق الإرادتين بصرف النظر عن الشكل أو الإجراء ، والمعاهدة تعتبر نوعاً من المهد^(٤) .

والغرض الأول من المعاهدات في الاسلام هو ترك قتال كل من الفريقين المتعاهدين للآخر ، وحرية التعامل بينهما ، فظاهرة أحدهما لعدو الآخر ، أي معاوئته ومساعدته على قتاله وما يتعلق به ، كمباشرة للقتال وغيره بنفسه .

ومن الطبيعي أن يظل مفعول المعاهدة سارياً ما لم تنته ، كاتهاء مدتها ، أو عدم تنفيذ شروطها ، أو فسخ الطرف الآخر لها . والمسلمون يلزمهم الوفاء بالمهد المعتبر من فرائض الإسلام ، ومن تقوى الله التي يرضاها

(١) انظر تفسير المنار - ٥ ص ١٨٥ .

(٢) المرجع السابق - ٤ ص ١٥٤ .

(٣) شرح السيرة الكبير - ٤ ص ٦٠ .

(٤) الحرب والسلام في الاسلام للأستاذ مجيد خدوري ، المرجع السابق - ص

لعباده، ولا يجوز تقضه ما دامت المعاهدة قائمة لقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود » (١) « فآثموا إليهم عهدكم إلى مدتهم » (٢) « فإستقاموا لكم فاستقيموا لهم » (٣) . ومن أمثلة انتهاء المعاهدات ما حدث بالنسبة للمعاهدة السياسية التي كانت بين الرسول ﷺ واليهود ، كان أول من نقض منهم هم يهود بني قينقاع ، حيث انتهكوا حرمة سيده أنصارية ذهبت إلى حبيهم تشتري حلياً (٤) وقالوا الرسول عليه السلام بمد غزوة بدر الكبرى - فيما روى البيهقي - عن ابن عباس : يا محمد لا يفرنك من نفسك أنك قتلت نفرأ من قريش كانوا أغماراً لا يعرفون القتال ، إنك لو قاتلتنا لمرفت أفا نحن الناس ، وإنك لم تلق مثلنا (٥) . فأجلاهم رسول الله ﷺ عن المدينة . وكانت أولى أرض افتتحها الرسول عليه السلام هي أرض بني النضير لأنهم كما روى البيهقي - هموا باغتياله بإلقاء الجدار عليه حين ذهب يطالبهم بدية غلامين قتلها عمرو بن أمية الضمري (٦) . وأما بنو قريظة ، فبالرغم من اقرار الرسول لهم بالمقام في المدينة فإنهم كما روى البيهقي أيضاً بادروا بنقض العهد يوم الاحزاب ، وأعانوا على الرسول عليه السلام بمناصرة قريش ، ثم أخذوا يسبون ويهددونهم فقاتلهم وقسم أموالهم . (٧) .

(١) المائدة : ١

(٢) التوبة : ٤

(٣) التوبة : ٧

(٤) الطر البداية والنهاية : ٤ ص ٣

(٥) سنن البيهقي : ٩ ص ١٨٣ .

(٦) المرجع السابق نفسه : ٩ ص ٢٣٢ الصبي شرح البخاري : ٥ ص ٨٨ . وعمرو بن أمية هو ابن خويلد بن عبد الله الضمري : شجاع من الصحابة ، اشتهر في الجاهلية ، وشهد وقائع كثيرة علت بها شهرته في البسالة . توفي نحو سنة (٥٥) هـ .

(٧) سنن البيهقي : ٩ ص ٢٣٣ فتوح البلدان : ص ٢٣٠ ، ٢٨٠ .

أما تعريف المعاهدة عند فقهاء القانون الدولي فهو مايلي : المعاهدة بالمعنى الواسع : هي كل اتفاق بمقد بين الدول بإرادتها لإخضاع علاقة قانونية معينة لقواعد قانونية محددة (١) .

ولا يختلف هذا التعريف عن تعريف المعاهدة لدى الفقهاء المسلمين ، مادام ان الاتفاق هو أساس المعاهدة . غير أن الاتفاق عند الدوليين محصور بين الدول بحسب تطور تنظيم المجتمع الحديث ، أما لدى فقهاءنا فإن المعاهدة أوسع مدلولاً إذ قد تكون مع قبيلة أو بعض الأقوام أو الطوائف ، وأيضاً فإن المعاهدة لا تخضع لتنظيم إجرائي معين كما هو المطلوب قانوناً . وهذا اختلاف بسيط إذ أن جوهر المعاهدة يحدد بإرادة الأطراف الحرة سواء في الشريعة والقانون .

ب مشروعية المعاهدات في الاسلام :

كانت المعاهدات وما زالت هي الأداة الطبيعية للعلاقات السياسية الخارجية ، كما أن العقود بين الأفراد هي أداة العلاقات الداخلية ، فالمعاهدة طريق لتنظيم الشؤون المشتركة ، وتعبير عن المصالح المتبادلة ووسيلة لحل المشاكل القائمة بين المجتمعات (٢) ، ولا سبيل إلى تصفية الجوى الدولي اليوم إلا بمقدار ما تكنه الدول من احترام للاتفاقات والمعاهدات ، ويحل حسن النية محل سوء النية في المعاملات الدولية .

والإسلام بدوره أقام صرح المعاهدات عالياً كلما وجد السبيل إلى تحقيق

(١) انظر بربيز : ص ٨٣٨ مبادئ القانون الدولي العام ، طبعة ١٩٦١ ، حافظ غانم : ص ١٦٦ ، القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٢٠٨ ، أبو هيف : ص ٤٣٧

(٢) انظر الحقوق الدولية للدكتور فؤاد شباط : ص ٤٩٢ مبادئ القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم : ص ٤٨٠ .

مقاصده العامة ، فلامام أن يتعاهد مع غير المسلمين إذا كان في ذلك صلاح الدين والاسلام ، وكان يرجو أن يتألفهم بذلك على الإسلام^(١) .

ونجد في القرآن الكريم كثيراً من الآيات التي تقرر عقد المعاهدات مع العدو . قال الله تعالى : « إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق » (٢) . وقال الله تعالى في سورة براءة : « إلا الذين طاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم » (٣) . وقوله عز وجل : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » (٤) ، فيه ترجيح الصلح على القتال (٥) .

وقد جمل الإسلام الوفاء بالمعاهدات من مستلزمات الإيمان الصحيح والعقيدة الحققة ، وأنه أمانة من أمانات العقل والضمير ، وليس تديراً سياسياً للمراوغة والمكر ، ولم نجد كالإسلام دستوراً يعظم اليهود ويرعى المواثيق (٦) خلافاً لما يزعم بعض الناس من أنه لا يحترم المعاهدات . جاء في كتاب علي الأشتر النخعي : « وإن عقدت بينك وبين عدوك عقدة ، أو ألبسته منك ذمة ، فحط عهدك بالوفاء ، وارع ذمتك بالأمانة واجمل نفسك جنة دون ما أعطيت ، فإنه ليس من فرائض الله شيء الناس أشد عليه اجتماعاً مع تفرق أهوائهم وتشقت آرائهم ، من تعظيم الوفاء بالهود » (٧)

(١) راجع الحراج لابي يوسف : ص ٢٠٧ .

(٢) النساء - ٩٠

(٣) التوبة - ٥٧

(٤) الانفال - ٦١

(٥) راجع الميزان الشعرائي : ص ١٧٦ .

(٦) انظر المدخل للفقهاء الاسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٨٠

(٧) نهج البلاغة لابن أبي الحديد - ص ٢ من ١٤٠ .

وقد اعتبر نقض المعاهدات ليس من شأن المسلم أصلاً ، وأنه دليل على عدم استقرار الدين في القلب . قال الله تعالى واصفاً المؤمنين : « والذين يوفون بعهدهم ولا ينقضون الميثاق » (١) . وقال : « والموفون بعهدهم إذا عاهدوا » (٢) وعن أنس رضي الله عنه قال : خطبنا رسول الله ﷺ فقال : « لا إيمان لمن لا أمانة له ، ولا دين لمن لا عهد له » (٣) ، وروى أحمد والطبراني والبخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ : لكل غادر لواء يوم القيامة يرفع له بقدر غدرته ، ألا ولا غادر أعظم غدرًا من أمير عامة ، (٤) من هذا يظهر أن الاسلام اعتبر أن الشأن في اليهود هو الوفاء لا الغدر ، والغدر من علامات النفاق . قال ﷺ — فيما روى البخاري ومسلم والبيهقي — : « أربع من كن فيه كان منافقًا خالصًا : من إذا حدث كذب ، وإذا وعد أخلف ، وإذا عاهد غدر ، وإذا خاصم فجر » (٥) .

لهذا لم يلحظ في تاريخ المسلمين ، لا سببا إبان مجدهم ، أنهم ذكروا باليهود والموائيق مع غير المسلمين . قال النووي : اتفقوا على جواز خداع الكفار في الحرب كيفما أمكن إلا أن يكون فيه نقض عهد أو أمان فلا يجوز (٦) .

(١) الرعد - ٢٠

(٢) البقرة - ١٧٧

(٣) سنن البيهقي - ٩ ص ٢٣١ .

(٤) جامع الترمذي - ٢ ص ٣٩١ سنن البيهقي - ٩ ص ٢٣٠ ، نيل الاوطار - ٨ ص ٢٧ سنن أبي داود - ٣ ص ١٠٩ .

(٥) العيني شرح البخاري - ١٥ ص ١٠١ ، القسطلاني - ٥ ص ٢٣٣ سنن البيهقي - ٩ ص ٢٣٠ .

(٦) القسطلاني - ٥ ص ١٥٠ .

في ضوء هذا اعتبر مبدأ وجوب الوفاء بالعهد أساس القوة الإلزامية للقواعد القانونية الدولية ، وأن هناك قاعدة تقرر قدسية الاتفاقات (١) .
غير أنه ليس معنى الوفاء بالعهود هو ترك مراقبة أحوال العدو ، وإنما لابد من الحذر ، قال تعالى : « وخذوا حذركم » (٢) ، لأن العدو في الغالب لا يطمأن له ولا وفاء عنده « كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله » (٣) « فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون » (٤) .

وفي السيرة النبوية نجد أمثلة عملية وأقوالاً تؤكد مشروعية المعاهدات في الاسلام ، لأن الاسلام يؤمن بالواقع فلم يجد طريقاً لتحقيق الأمان إلا بالمعاهدات ، وهو ما يصبو إليه العالم في الوقت الحاضر لتوفير السلم الدائم ، فالمعاهدات هي الوسيلة الفعالة لضمان السلم وتدعيم الأمن . وقد طبق المسلمون ذلك عملياً فقد كانوا يدعون أعداءهم إلى عقد المعاهدات إذا أبوا الدخول في الاسلام ، والمعاهد طريق ميسور إذا قورت بطلب قبول الاسلام الذي قد يشق على النفس لأول وهلة ، لتغيير ما ارتكز فيها من عقائد . فكان من المنتظر أن تعدد المعاهدات بين المسلمين وغيرهم لولا عناد العدو ، وإصراره على قتال الفئة المسلمة واستهائه بها .
فإن هذا الموقف من قول الرسول ﷺ في شأن حلف الفضول الانساني الذي حضره وهو شاب ، حينما عقده رؤساء القبائل في الجاهلية لنصرة المظلوم وحماية زائري مكة وحجاج البيت الحرام . قال : « لقد شهدت في

(١) القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان: ص ٢٣٠

(٢) النساء - ١٠٢

(٣) التوبة - ٧

(٤) التوبة - ١٢ .

دار عبد الله بن جُذعان (١) حلفاً ما أحب أن لي به حمر النعم (٢) ، ولو ادعى به في الاسلام لاجبت ، (٣) ، وقال الرسول عليه السلام في خطبته فيما يرويه الترمذي : « أوفوا بحلف الجاهلية فإنه لا يزيدكم (يعني الاسلام) إلا شدة ولا تحدثوا حلفاً في الاسلام ، (٤) . وهذا الحلف فضلاً عن كونه معاهدة لإقرار السلام الذي ينشده الإسلام ، فهو عمل دبلوماسي لتنظيم عقد هذا المؤتمر كل سنة لتأمين الغرباء وحمايتهم (٥) . وكانت يمثلها العقبة الأولى والثانية بين الرسول وأهل المدينة في بدء الدعوة سنة ١٢ - ١٣ من النبوة هما نواة الدولة الإسلامية بعد الهجرة . فهاتين المعاهدتين تمهد الطريق لنشر الدعوة في خارج مكة (٦) .

وبعد أن هاجر الرسول ﷺ إلى المدينة كتب عهداً بين المهاجرين والانصار ، وفق فيه بين الاوس والخزرج على أساس حسن الجوار وتنظيم العلاقات الاقتصادية ، وتعاهد مع اليهود فأقرم على دينهم وأموالهم ، فكانت هذه المعاهدة تستر أول معاهدة سياسية بالمعنى الصحيح بين المسلمين وقبائل المدينة واليهود ، حرم فيها الاعتداء بين أطراف المعاهدة والتزموا بالتعاون والتضامن لدرء العدوان الخارجي والتحالف الدفاعي بدليل ما جاء في نصها : « وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين ، وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم ، وللمسلمين دينهم ، مواليهم

(١) هو عبد الله بن جدعان التيمي القرشي ، أحد الاجواد المشهورين في الجاهلية أدرك النبي صلى الله عليه وسلم قبل النبوة ، صماه يعقوبي بين حكام العرب في الجاهلية .

(٢) أي لأحب نفسه وإن دفع لي حمر النعم في مقابلة ذلك .

(٣) انظر سيرة ابن هشام - ١ ص ١٣٤ البداية والنهاية - ٢ ص ٢٩١ .

(٤) تحفة الأحوذى على الترمذي - ٢ ص ٣٩٢ .

(٥) انظر النظم الدبلوماسية للدكتور عز الدين فودة : ص ١٢٢ .

(٦) راجع سيرة ابن هشام - ١ ص ٤٣١ ، ٤٣٨ الحجة البالغة للدهلوي - ٢ ص

١٦٩ البداية والنهاية - ٣ ص ١٥٠ ، ١٥٨ .

وأنفسهم إلا من ظلم وأثم ، فإنه لا يوتق (١) إلا نفسه وأهل بيته ... ، ثم ذكر ذلك بالنسبة لبقية اليهود (٢) .

لما المانع أن يتعاهد المسلمون اليوم مع غيرهم على وفق هذه الاتفاقية التي تقرر حرية العقيدة والرأي ، وحرمة المدينة والحياة والمال ، وتحريم الجريمة ، وكأن هذا ميثاق للأمم المتحدة .

وقد كان أول عمل سياسي عمله النبي ﷺ بعد الهجرة أن تعاقد القبائل التي سكنت ما بين المدينة وساحل البحر مثل جهينة وبنو ضمرة وغفار (٣) . وخرج النبي ﷺ زمن الحديبية في السنة السادسة للهجرة ٦٢٨ م ، حتى إذا كان يعمض الطريق قال : والذي نفسي بيده لا يسألوني خطة يعظمون فيها حرمت الله إلا أعطيتهم إياها (٤) . ثم تم صلح الحديبية بين الرسول ﷺ وقريش فاعتبر هذا الصلح نموذجاً فيما اشتمل عليه من شروط وأجل . وهو دليل قاطع على مؤازرة النبي ﷺ السلم حيث قرر ألا قتال ولا حرب . وحرصاً على المعاهدة كان النبي ﷺ يأمر بكتابة جميع المحالفات والمعاهدات مع القبائل والملوك ، حرصاً على إثبات الاتفاق وتنفيذ شروط المعاهدة (٥) . وهذا هو ما يقرره القانون الدولي الذي يتطلب تسجيل الاتفاق في مستند مكتوب يوقع عليه ممثلو الدول المتعاقدة (٦)

(١) أي يهلك .

(٢) راجع سيرة ابن هشام - ١ ص ٥٠٣ الاموال : ص ٢٠٤ .

(٣) سيرة ابن هشام - ١ ص ٥٩١ .

(٤) نيل الاوطار : ٨ ص ٣٤ سنن أبي داود : ٣ ص ١١٣ .

(٥) انظر عمدة القاري شرح صحيح البخاري لمبني - ١٤ ص ١٢ ، شرح السير

الكبير - ٤ ص ٦٠

(٦) انظر القانون الدولي العام في وقت السلم للاستاذ الدكتور حامد سلطان :

ص ١١ .

وقد أخبر الرسول عليه الصلاة والسلام عن حدوث صلح بين المسلمين والروم فقال : إن الروم سيصالحكم صلحاً آمناً (١) . وسار خلفاء النبي ﷺ على سيرته في عقد المصاهرات بحسب الحالة القائمة بينهم وبين أعدائهم ، فلم يكن بينهم صلح دائم لعدم توفر الاطمئنان من الطرفين ولا استمرار الحروب ومتابعة الاستعدادات . أما اليوم فمن الممكن القول بمشروعية معاهدة سلم دائم بين المسلمين وغيرهم ، مادام أن المقصد الأصلي للدعوة الإسلامية يتحقق في مجاله الطبيعي عن طريق الدعوة والمرشدين . لهذا نجد الفقهاء بعد عصر الاجتهاد في دوره الذهبي وبعد تحقق الاستقرار والأمان يقررون بأن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو السلم ، وأنه يصح عقد صلح دائم بدليل قوله تعالى : « فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً » (٢) ، وأيضاً فإن النبي ﷺ لم يؤقت عقد الصلح أو الهدنة بينه وبين اليهود لما قدم المدينة ، وإنما أطلقه من غير توقيت ماداموا كافرين عنه غير محاربين له (٣) .

ومما تقدم من الأدلة السابقة نرى ألا مانع في الإسلام من أن تعقد اتفاقات متنوعة مع الأمم الأخرى لصيانة السلم الدائم إذا حسنت نية تلك الأمم في السلام والوفاء بالمعاهدة ، ولا مانع شرعياً أيضاً في ارتباط المسلمين بميثاق هيئة الأمم المتحدة ، مادام الميثاق يهدف إلى تحقيق الأمن والطمأنينة ، وتوفير الحريات العامة ، وإقامة مبادئ الحق والعدل والمساواة بين الناس ، وذلك يشبه حلف الفضول الذي أقره الإسلام وأجاز الارتباط به (٤) ،

(١) القسطلاني - ٥ ص ٢٣٢ .

(٢) النساء - ٩٠ شرح السير الكبير طبعة الجامعة - ١ ص ٩٨ .

(٣) زاد المعاد لابن القيم - ٢ ص ٧٤ .

(٤) راجع الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ص ٨٠ .

وحيث أن فتكون فكرة الأمن الجماعي مما تتفق مع مبادئ الإسلام . وقد وضعت هذه الفكرة المادة الأولى من ميثاق الأمم المتحدة ، فقررت أن أول مقاصد الهيئة « حفظ السلام والأمن ، وتحقيقاً لهذه الغاية تتخذ الهيئة التدابير المشتركة الفعالة لمنع الأسباب التي تهدد السلم وإزالتها ، وتقمع أعمال العدوان وغيرها من وجوه الإخلال بالسلم » (١) .

إذن فالمعاهدات أصل عام مشروع في الإسلام حتى مع المشركين (٢) . وهي مطلوبة لتنظيم العلاقات السياسية بين المسلمين وغيرهم ، بناء على الأصل الذي دعا إليه القرآن الكريم من أن العلاقات الإنسانية قائمة على المودة والتعارف والتآلف ، بل إن المعاهدات تقصد أصلاً إذا كان فيها نشر دعوة الإسلام ، أو الدخول في السلم بمهادنة صلح ، فقد كانت في صلح الحديبية مصالح عظيمة ، فإن الناس لما تقاربوا من المسلمين انكشفت محاسن الإسلام الذين كانوا بعداء عنه ، لا يعقلون محاسنه إلا بعد أن قاربوا المسلمين وخالطوهم (٣) . قال الشافعي : كانت الهدنة بين الرسول ﷺ وقريش عشر سنين ونزل عليه في سفره « إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً » (٤) . قال ابن

(١) انظر المنظمات الدولية للدكتور محمد حافظ فانم - ص ١٨ .

(٢) أحكام القرآن لابن العربي - ٢ ص ٨٨٢ . مما يدل على أن المعاهدات هي الأصل في الإسلام ما جاء في حاشية الطحطاوي على الدر المختار - ٢ ص ٤٣٧ . قال : شرط إباحة الجهاد شيان : أحدهما امتناع العدو عن قبول ما دعي إليه من الدين الحق وعدم الأمان وعدم العهد بيننا وبينه ، فالمعاهدات إذن هي الأصل والجهاد فرع على خلاف الأصل .

(٣) راجع فتح القدير - ٤ ص ٤٩٤ والمدخل للفقه الإسلامي للاستاذ محمد سلام

مذكور - ص ٥٩

(٤) الفتح - ١

شهاب الزهري : فما كان في الاسلام فتح أعظم منه ... فلقد أسلم في سنين من تلك الهدنة أكثر ممن أسلم قبل ذلك (١) .

فهذا يدلنا على أن الاسلام يهدف إلى نشر دعوته أصالة بطريق سلمي لا بطريق القتال ، فانه لا يلجأ إليه إلا عند تعذر الوصول إلى نشر العقيدة بالوسائل السلمية نتيجة عناد الحكام وتصفهم . فالحرب إذن ضرورة في ذاتها ، والضرورة تقدر بقدرها ، قال عليه الصلاة والسلام — فيما رواه البخاري ومسلم — : « لا تمنوا لقاء العدو ، وسلوا الله العافية ، فإذا لقيتموهم فاقبوا واذكروا الله كثيراً » (٢) . أليس هذا يدل على أن الحرب ضرورة ، وأن الاسلام دين أمن وسلام ، يكره إراقة الدماء ، وينفض إزهاق الأرواح . والمعاهدات أصل عام تنظم العلاقات الحرة بين المسلمين وغيرهم بحسب ما تقتضيه مصلحة السلم العام التي هي هدف من أهداف الاسلام في الكرة الأرضية ، وقد لاحظنا اليوم أن سياسة تشجيع التعاهد والتحالف هي التي تؤدي إلى دوام السلم .

المطلب الثاني - أنواع المعاهدات أو تصنيف المعاهدات :

المعاهدات بين المسلمين وغيرهم بحسب طبيعة العلاقات في الماضي ، إما دائمة أو مؤقتة ، ويحدد ذلك طرف المعاهدة وليس موضوعها .

فالمعاهدة الدائمة : هي عقد الدمة ، وهو العقد الذي يحصل بين السلطة المسلمة وأهل الكتاب ونحوهم ، أو ما عدا المسلمين عموماً (في رأي البعض) مقابل دفع ضريبة شخصية للتمتع بالحماية والاعفاء من بعض الواجبات في دار الاسلام .

(١) الأم - ٤ - ١١٠ فتح الباري - ٧ ص ٣٥٥ .

(٢) راجع شرح النبي على البخاري - ١٤ - ٢٧٣ .

والمعاهدة المؤقتة : إن كانت مع عدد محصور فهو الأمان كما عرفنا ،
وإن كانت مع عدد غير محصور إلى غاية محددة فهي الهدنة (وتسمى
الموادعة والمعاهدة والمسالمة والمهادنة) وهي لغة : المصالحة ، وشرعاً : مصالحة
أهل الحرب على ترك القتال مدة معينة بموضع أو غيره ، سواء فهم من
يقر على دينه ومن لم يقر (١) . وبعبارة أوجز : هي صلح يقع بين زعيمين
في زمن معلوم بشروط مخصوصة . والاصل فيها قوله تعالى : « فأتوا
اليهم عهداً إلى مدتهم » وقوله : « وإنت جئحوا للسلم فاجنح لها » أي
إن مالوا إلى المسالمة وهي طلب السلامة من الحرب فسالهم وأقبل
ذلك منهم .

وبلاحظ أن هذه التعريفات للمعاهدات متمشية مع اصطلاح الفقهاء
بأن الأصل في العلاقات مع غير المسلمين هي الحرب ، ونحن قد اتينا
إلى أن الدنيا دار واحدة ، وأن الأصل في السلم . ولذلك نرى أن
التعاريف السابقة تظل صحيحة في حالة نشوب الحرب مع عدو ، ثم إنهاء
الحرب بها ، فهي معاهدات حرب . فإذا ما عاد السلام فليسلمين تنظيم علاقاتهم
مع غيرهم على أساس آخر من عقد المعاهدات بحيث يتمشى مع الأصل
الذي رجحناه وهو السلم ، ولو كانت المعاهدة بصفة الدوام إذا سار نشر
الدعوة الإسلامية في طريقه الطبيعي ، كما قلنا في مشروعية المعاهدات
وبدون وجود ممارسة ، إذ من الجائر شرعاً عقد معاهدات بفرض حسن
الجوار والصداقة والتجارة ، أو أي نوع من أنواع التعاقد الدولي لإقرار
السلم وتبادل المنافع (٢) .

(١) راجع فتح القدير : ٤ ص ٢٩٢ البدائع : ٧ ص ١٠٨ حاشية الدسوقي :
٢ ص ١٩٠ شرح المساوي : ٤ ق ٣١ ، التجريد : ٤ ص ٢٤٢ البحر
الزخار : ٥ ص ٤٤٦ .

(٢) راجع الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ١٠٩

وتصنيف المعاهدات في القانون الدولي له طرق مختلفة إما بحسب موضوعها أو طريقة نفاذها أو تاريخ عقدها أو مدى تطبيقها الزمني وليس لذلك ثمرة علمية . وهناك تصنيفان يتميزان بطابع فقهي :

(١) التمييز بين المعاهدات الشارعة ، والمعاهدات التعاقدية . فالاولى تتوخى وضع قاعدة قانونية ، والثانية : عقود قانونية ذات صفة ذاتية تتضمن تعهد الدول الموقعة بالقيام بصورة متبادلة بالتزامات مختلفة

(٢) التمييز بين المعاهدات الثنائية والمعاهدات الجماعية أو الممتدة الاطراف . وهو مبني على ناحية شكلية تتعلق بعدد الدول المتعاقدة . مثل معاهدات الصلح التي أعقبت الحروب الحديثة ، ثنائية كانت المعاهدة أو متعددة الاطراف ، كمعاهدة الصلح مع إيطاليا سنة ١٩٤٧ ، ومعاهدة الصلح مع اليابان سنة ١٩٥١ التي وقعتها دول متعددة (١) .

وتصنيف المعاهدات الذي ذكرناه في الاسلام مبني إما على أساس زمن المعاهدة أو على أساس عدد أطرافها .

المطلب الثالث — موجبات نقض المعاهدة وأثر الحرب في ذلك

المعاهدات عرضة للالغاء بالقتال وغيره . فقد تنقض المعاهدة من قبل المسلمين ، وقد تنقض من قبل غيرهم . وانتهاء المعاهدة بناء على رغبة أحد الاطراف المتعاقدة في التحلل من أحكامها يسمى نقضاً .

(أ) نقض المعاهدة من الجانب الاسلامي : الاصل أن المعاهدة تظل نافذة يلزمنا الوفاء بها حتى تنقضي مدتها أو ينقضها العدو . قال تعالى :

(١) القانون الدولي العام للدكتور علي أبو حيف - طبعة ١٩٥٩ : ص ٢٦٦

« يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود » (١) وقال الرسول : « المسلمون عند شروطهم » رواه الحاكم عن أنس وعائشة (٢) . فلو مات الإمام الذي عقد الهدنة مثلا أو عزل لم ينتقض العهد ، وعلى من بعده الوفاء به ، لأن العقد السابق كان باجتهاد فلم يجوز نقضه باجتهاد آخر كما لم يجوز للحاكم نقض أحكام من قبله باجتهاد ، وذلك لاتمام علي عليه السلام ما عقده لأهل نجران (٣) . هذا هو الأصل في المعاهدات المؤقتة . أما المعاهدة الدائمة فقد اتفق الفقهاء على أنه ليس للجانب الإسلامي نقضا إذا رآوا المصلحة في ذلك ، لأن المعاهدة الدائمة عقد لازم لا يحتمل النقض ، فلا يجوز للإمام أن ينبذ إلى المعاهدين (٤) ، ولأنه إذا طلب غير المسلمين عقد الذمة وجب العقد لهم فلم ينتقض لخوف الخيانة بخلاف الهدنة ، إذ لو وقعت خيانة من الذميين أمكن استدراكها ، لأنهم خاضعون للسلطة الإسلامية ، فلا يخشى الضرر الكثير من نقضهم بخلاف أهل الهدنة ، فإنه يخاف منهم الإغارة على المسلمين وإزالة الضرر بهم (٥) . وأما آية « وإما تخافن من قوم فابذ إليهم على سواء » فهي في أهل مهادنة ، لا أهل جزية ، كما قال الشافعي رضي الله عنه فلا ينبذ عقد الذمة . وقد ترتب على ذلك أنه لو نقض بعض أهل الذمة لم ينتقض عهد الباقيين بخلاف الهدنة (٦) قال النووي : ولا ينبذ عقد الذمة

(١) المائة - ١

(٢) عائشة هي بنت أبي بكر الصديق ، من قریش ، أنقذت نساء المسلمين وأعلمهن بالدين والادب ، تزوجها النبي صلى الله عليه وسلم في السنة الثانية بعد الهجرة فكانت أكثرهن رواية للحديث ، توفيت سنة (٨٥٨) .

(٣) المغني - ٨ ص ٤٦٢ البحر الزخار - ٥ ص ٤٥٠ ، ٤٥٥ ، مغني المحتاج - ٤ ص ٢٦١ .

(٤) البدائع - ٧ ص ١٠٩ فتح القدير - ٤ ص ٣٥٢ - الام : ٤ ص ١٠٨ .
مرج الحاوي - ٤ ق ٣٥ .

(٥) المذهب - ٢ ص ٢٦٣ للمغني - ٨ ص ٤٦٣ .

(٦) انظر المغني - ٨ ص ٤٦٣ أسنى للطلاب - ٢ ق ١٥ من باب الجهاد .

بثمة (أي بمجرد) ، عند استثمار الامام خيانتهم بخلاف الهدنة ، لأن عقد القمة أكد من عقد الهدنة ، لأنه مؤبد ولأنه عقد معاوضة (١) .

ولكن لا بد في نقض الماهدة المؤقتة من وجود دلالة على الخيانة . قال الشافعي رضي الله عنه : قال قال الإمام : أخاف خيانة قوم ولا دلالة على خيانتهم من خبر ولا عيان فليس له - والله تعالى أعلم - نقض مدتهم إذا كانت صحيحة لأن مقتولاً أن الخوف من خيانتهم الذي يجوز به التبذ إليهم لا يكون إلا بدلالة على الخوف (٢) .

وإذن : فنقض الماهدة المؤقتة من أمان وهدنة خاضع لتقدير الحاكم المسلم ، فإذا خيفت خيانة الماهد فللحاكم نقض عهده لقوله تعالى : « وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين » (٣) أي أنه خاف الإمام الخيانة والنكث من قوم مهادين بأمارات تدل على ذلك بقول أو عمل فيطرح إليهم الهد ، ويخبرهم إخباراً مكشوفاً بيناً أنه قطع ما بينه وبينهم . بحيث يستوي الجميع في معرفة ذلك ، أي أنه يوجه لهم إنذاراً بانتهاء الماهدة ، ولكن لا يناجزم الحرب وهم على قوم بقاء الهد فيكون ذلك خيانة والخيانة حرام (٤) .

(١) مني المحتاج - ٤ ص ٢٦٢ التجريد - ٤ ص ٢٦٠ . وفي رأينا أن عقد القمة ليس عقد معاوضة وإنما يكون دفع ضريبة الجزية كسائر الضرائب المفروضة على المواطنين من مسلمين وغيرهم .

(٢) الام - ٤ ص ١٠٧ .

(٣) الأفعال - ٥٨ .

(٤) راجع تفسير الكشاف - ٢ ص ٢١ تفسير الطبري - ١٠ ص ١٧ أحكام القرآن لابن العربي - ٢ ص ٨٦١ أحكام القرآن لبصيص - ٣ ص ٦٧ تأويل مفصل القرآن لابن كعب : ١٦٠ .

هذا هو مقصود الآية فهل اتفقت آراء الفقهاء على ذلك ؟

اشترط جمهور الفقهاء عدم وجود ضرر في الأمان كما مر مضافاً . ولم يطلبوا حصول المصلحة كما شرط الحنفية . وبناء على هذا فلامام أن ينبذ عقد الأمان إذا حصل ضرر للمسلمين ، بأن ظهرت مقاصد سيئة للمستأمن في رأي الجمهور ، أو إذا لم تتوافر المصلحة في رأي الحنفية . وسحب الأمان قبل انتهاء مدته إذا اقتضى ذلك أمن دار الإسلام ، أو مصلحة المسلمين بحسب الرأيين ، يشبه ما يسمى بالإبعاد في النظم الحالية . والإبعاد هو الأمر الصادر إلى الأجنبي بمغادرة إقليم الدولة (١) .

أما الهدنة فقد أجمع الفقهاء على عدم جوازها إلا لمصلحة للمسلمين (٢) لكنهم اختلفوا في اشتراط بقاء هذه المصلحة ، فجمهور الفقهاء اكتفوا باشتراط وجود المصلحة وقت العقد فقط ، أما الحنفية فإنهم تطلبوا بقاء المصلحة ما دام العقد باقياً .

فإذن لا يتقضى الصلح أو الهدنة عند الجمهور إلا إذا وجدت خيانة أو غدر من العدو بقيام أمارات تدل على ذلك ، وإلا فيجب الوفاء لهم بالهدنة ، كما هو مقتضى آية النبذ السابقة وإما تخافن من قوم خيانة ... الآية . والخوف : ما كان بالدلائل التي يستدل بها الإمام على تقضيهم كما

(١) راجع القانون الدولي الخاص للدكتور أحمد مصلح - ص ٣٣٧ أصول القانون الدولي للاستاذين حامد سلطان وعبد الله المريان - ص ٣٦١ .

(٢) انظر فتح القدير - ٤ ص ٢٩٣ ، المحيط - ٢ ص ٢٧٣ ب ، حاشية الدسوقي ٢ ص ١٩٠ بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٥ الحرعي الطبعة الاولى - ٣ ص ١٧٤ مغني المحتاج : ٤ ص ٢٦٠ للنبي : ٨ ص ٤٦١ البحر الزخار : ٥ ص ٤٤٦ المحرر : ٢ ص ١٨٢ الانصاح : ٣٩١ .

قال البويطي صاحب الشافعي (١) . فإذا لم تظهر أمانة يخاف بسببها لم يجوز نبد المهد ، ولا اعتبار بالوهم المجرد . وإذا قيل : إن الخوف ظن لا يقين فيه فكيف يجوز تقض المهد معه ؟ قلنا : إن المراد هو ظهور آثار الخيانة من العدو (٢) .

والصحيح عند الشافعية أنه لا بد في تقض المهد في هذه الحالة من حكم الحاكم بالنقض ، لأنه يحتاج إلى نظر واجتهاد . فالتقض عندهم لا يكون إلا بأمرين : بظهور أمانة تدل عليه ، أو بصدور حكم من الإمام بالنقض (٣) .

وأما الخفية فإنهم يميزون للإمام تقض الهدنة والأمان ، كلما رأى في ذلك مصلحة المسلمين نبد المهد (٤) . واستدلوا بآية النبذ « وإما تخافن .. » (٥) وبأن النبي ﷺ كان يعطي الأمان ثم كان ينبذه ، وقد أجمعت الصحابة على جوازه ، والرسول عليه السلام نبد المواعدة التي كانت بينه وبين أهل مكة ، والمصلحة لما تبدلت كانت النبذ جهاداً ، وإيفاء المهد ترك الجهاد صورة ومعنى (٦) .

(١) الام - ٤ ص ١٠٧ ، والبويطي هو يوسف بن يحيى القرشي ، أبو يعقوب البويطي صاحب الامام الشافعي ، وواسطة عقد جماعته قام مقامه في الدرس والافتاء بعد وفاته وهو من أهل مصر نسبته إلى بويط (من أعمال الصعيد الأدنى) توفيه سنة ٢٣١ هـ .

(٢) راجع تفسير الطبري - ١٠ ص ١٨ تفسير القرطبي - ٨ ص ٣١ .

(٣) انظر شرح الجاوي - ٤ ق ٣٥ .

(٤) شرح السير الكبير - ٤ ص ٧ وما بعدها ، ١ ص ١٧٦ البحر الرائق - ٥ ص ٨١ المحيط - ٢ ق ٢٢٦ .

(٥) الاقبال - ٥٨ .

(٦) فتح القدير - ٤ ص ٢٩٤ والمراجع السابقة رقم ٤ .

وهذا المذهب يشبه في فقه القانون الدولي ما يقرره البعض مثل أوبنهايم من أن كل معاهدة غير محدودة الأجل ، ولا تحوي شرطاً صريحاً يبيح الانسحاب منها في وقت معين ، تحمل في ثناياها شرطاً ضمنياً لوجوب استمرار التقيد بها ، مؤداه بقاء الأوضاع على حالها . فإذا تغيرت الأوضاع بحيث يصبح التمسك بالمعاهدة ضاراً يبقاء أو تقدم المصالح الحيوية لأحد أطرافها ، كان لهذا الطرف أن يسمى للتححرر من التزاماته في هذه المعاهدة . والثابت الآن عملاً هو أنه في إمكان الدولة أن تنسحب من معاهدة مرتبطة بها ، إذا استدعى ذلك تغير الظروف المحيطة بها فيما يهدد كيانها أو رقيها الضروري^(١) .

وهذا هو المعروف بنظرية الظروف الطارئة التي يجوز بمقتضاها فسخ العقد من جانب واحد .

وعلى كل حال فلنأخذ نرى أن مذهب الحنفية رغم تحاشيه للفدر والخيانة ، بإعلان العدو بالنقض ، وإعلان أسبابه وما ينطوي عليه بقاء العهد من الضرر ، حتى يقتنع بمدالة التصرف رغم ذلك ، فإن فيه خروجاً على الأصل الذي قرره في المصاهدات : وهو وجوب الوفاء بها ما لم تنته مدتها أو ينقضها العدو ، وهو مأخوذ من صريح آيات القرآن الكريم .

ثم إنه إذا كانت المواقعة ابتداء لمصلحة المسلمين فمن أين لا تستمر إلا كذلك ؟ فالمرر فقهاً أنه يستغفر في الائتاء ما لا يستغفر في الابتداء . وفي هذا المذهب إهدار للتقيد في آية « وإما تخافن ، وهو لا يستقيم مع آية « فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم ، وآية « فأنموا إليهم عهدهم » .

(١) راجع بريرلي : ص ٢٥٦ وما بعدها . القانون المقارن للدكتور عبد النعم البدر اوي : ص ١٧٨ أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٤٨٨ وما بعدها ، القانون الدولي العام للدكتور جنيته : ص ٤٥٧ .

وأما أن الرسول ﷺ نبذ الموأعة بينه وبين أهل مكة ، فهذا يمكن حمله على ما ارتآه الجمهور من أن ذلك كان لخوف الخيانة وقصص المهد ، وذلك ما كان فلا فقد قصص بعض قریش المهد ولم ينكر عليه غيره إنكاراً يستد به ولم يستزل داره ، فتزام رسول الله ﷺ عام الفتح (١) . قال الكمال بن الهمام : وأما استدلاله (أي شارح الهداية) بأنه ﷺ نبذ الموأعة التي كانت بينه وبين أهل مكة فالأليق أن يحمل دليلاً فيما يأتي في قوله : « وإن بدءوا بخيانة قائلهم ولم ينبذ إليهم إذا كان باتفاقهم لأنهم صاروا ناقضين للمهد فلا حاجة إلى نقضه » . وإنما قلنا هذا : لأنه عليه الصلاة والسلام لم يبدأ أهل مكة ، بل هم بدءوا بالقدور قبل مضي المدة فقاتلهم ولم ينبذ إليهم ، بل سأل الله تعالى أن يُصفي عليهم حتى يقتلهم . هذا هو المذكور لجميع أصحاب السير والمغازي (٢) . وما يؤيد رأي ابن الهمام هذا ما ذكر موسى بن عقبة (٣) أن أبا بكر قال : يا رسول الله : ألم تكن بينك وبينهم مدة ؟ قال : ألم يبلغك ما صنعوا بيني كعب (٤) .

(١) الام - ٤ ص ١١٠ .

(٢) راجع فتح القدير - ٤ ص ٢٩٤ .

(٣) هو موسى بن عقبة بن أبي حياثر الأسدي بالولاء عالم بالسيرة النبوية، من قحات رجال الحديث له « كتاب المغازي » - توفي سنة ١٤١ هـ .

(٤) فتح القدير - ٤ ص ٢٩٥ ، مخطوط السندي - ٨ ق ٤٢ ، الخراج ص ٢١٣ .
 قارن الفرع الدولي للدكتور الارمنازي : ص ٧٨ فانه اعتبر رأي الأحناف هو قول الفقهاء المسلمين ، وقرر بناء على ذلك أن الحكم الاسلامي في قصص المهد هو معيار تحقق مصلحة المسلمين دون مراعاة خوف الخيانة في الثالب . ونحن نخالف ذلك ونعتبر أن الاصل في قصص المهد هو وجود الخيانة أو أماره عليها ، وأما تغير المصلحة فلا يبرر النقض إلا في حالة الظروف القاهرة وتغير الاحوال المادية .

ولو سرقا مع منطلق ومقول الحنفية لضعف شأن الماهدات ، والإسلام يترفع عن أن يسير في فلك مفاهيم الدول الحاضرة وتظرتها إلى الماهدات في ضوء المصلحة الخاصة ، فإن الوفاء بالهد الذي يحافظ على السلام مقصد خاص قائم بذاته ، وهو في ذاته مصلحة إسلامية ، وقوله تعالى : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » (١) يدل على أن السلم مقصود لذاته ؛ لأن المعنى : فإن طلبوا الدخول في معاهدة مع المسلمين أجبوا لطلبهم .

لكل هذا نرى ضرورة الأخذ برأي جمهور الفقهاء لما فيه من توفيق بين الآيات القرآنية كلها ، وبالذات حتى لا نهمل - كما أشرنا - مقتضى قوله تعالى : « وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء » (٢) ، فالنبذ مقيد بخوف الخيانة مع وجود أمانة تدل على ذلك . هذا مع ملاحظة أن حكم الحنفية مستمد من الواقع ، وأنه قام على مجرد قياس فقهي . ومع ذلك فإن الأحاف كما قلنا لا يقرون بنبذ الهد عند تبدل المصلحة ، ولا يميزون مناجزة الخصوم إلا بعد إعلامهم بفسخ العقد وأسباب ذلك ، ومضي مدة كافية يتمكن فيها المسؤولون من إنفاذ الخبر إلى أنحاء البلاد ؛ لأن ذلك أنقذ الغدر ، وهذا هو حقيقة النبذ . جاء في المغرب : نبذ الشيء من يده : طرحه ورى به ، ونبذ الهد : قرضه وهو من ذلك لأنه طرح له . فالنبذ : هو إعلام الخصم بنقض الهد حتى يكون على علم بذلك منأ للغدر والخيانة (٣) لأن

(١) الأنفال - ٦١

(٢) الأنفال - ٥٨

(٣) راجع فتح القدير والمنايا - ٤ ص ٢٩٤ وما بعدها ، مخطوط السندي - ٨ ق ٤١

للهدب - ٢ ص ٢٦٣ مجرمي النهج (التجريد) - ٤ ص ٢٦٠ المعنى - ٨ ص ٤٦٣ .

مبدأ الإسلام العام — فيأرواه أبو داود — عن سليم بن عامر رجل من حمير^(١) : « في اليهود وفاء لا غدر »^(٢) ، وبما أن الإسلام يحرم القدر فيكون النبذ لازماً حتى لا يؤخذ الأعداء على غرة أو غفلة، وإذن فلا يطالب النبذ عند تقض المدو نفسه المهد ، وبذلك يظهر أن مذهب الحنفية ليس فيه ضرر كبير ، وقد قلنا سابقاً : إنه قريب الشبه بمذهب الجمهور إلا في التوسع بمفهوم المصلحة . ولحرص الإسلام على مبدأ الوفاء بالمهد وتحريم الخيانة مع المدو ، تساءل ابن العربي كيف يجوز تقض المهد مع خوف الخيانة ، والخوف ظن لا يقين منه فكيف يسقط يقين المهد بظن الخيانة ؟ رد على ذلك من ناحيتين :

أولاً — ان الخوف هنا بمعنى اليقين ، كما يأتي الرجاء بمعنى العلم كقوله تعالى : « لا ترجون لله وقاراً »^(٣) .

ثانياً — إنه إذا ظهرت آثار الخيانة ، وثبتت دلائلها وجب نبذ المهد، لئلا يقع التماهي عليه في المهلكة ، وجاز إسقاط اليقين هنا بالظن للضرورة. وإذا كان المهد قد وقع فهذا الشرط عادة وإن لم يصرح به لفظاً^(٤) . وقد سار النبي ﷺ إلى أهل مكة عام الفتح لما اشتهر منهم تقض المهد من غير أن ينبذ إليهم .

وإذا كان المعاهدون يبلاد الإسلام ونبذ إليهم الإمام فيجب عليه أن ينذرهم ويلبثهم المأمن ، والمعتبر في إبلاغ المأمن أن يمنهم من المسلمين ومن أهل عهدهم ويلحقهم بدارهم ولو في أدناها . ويرى الشافعية أنه إن كان له مأمنان

(١) هو سليم بن عامر الجبائري . تابعي مشهور على التحقيق ذكره ابن سعد في الطبقة الثالثة قال : وكان ثقة قديماً ، توفي سنة (٣٠ هـ)

(٢) سنن أبي داود : ٣ ص ١١٠ - ١١١ .

(٣) نوح : ١٣

(٤) أحكام القرآن لابن العربي - ٢ ص ٨٦٠

فعلى الإمام إلحاقه بمحيت كان يسكن منها ، وإن كان له بلدا شرك كان يسكنها ألحقه الإمام بأبيها شاء الإمام^(١) . وقد سبق بحث ذلك في طرق بدء الحرب^(٢) .

وهذه درجة من الإنصاف قصر عنها أهل زماننا ، مع ما عندهم من حقوق الدول وقواعد الحرب ، فإن دول العصر تبدأ بالمهجوم وسائر أعمال الاعتداء ، حالما تعلن الحرب بدون أن تكون مجبرة على الانتظار ببدء الإعلان ، حتى إن بعضها تهاجم قبل إعلان الحرب بصورة رسمية^(٣) .

ب — نقض المعاهدات من الجانب غير الاسلامي :

تحدثت عن الأحوال النادرة لنقض المعاهدات من قبل المسلمين كطرف في المعاهدة ، وأتحدث هنا عن نقض المعاهدات من جانب الطرف الآخر في المعاهدة مفصلاً الكلام في كل معاهدة أو عقد على حدة .

أولاً — نقض الذمة :

هنالك أمور تنقض بها الذمة إذا ارتكبها الذي في دار الإسلام.

(١) مخالفة مقتضى العهد : يرى مالك والشافعي وأحمد والشيعة الإمامية والزيدية والإباضية : أن عهد الذي ينتقض بجمعه أداء الجزية^(٤)، أو

(١) الام - ٤ ص ١١١ .

(٢) راجع حاشية ابن عابدين - ٣ ص ٣١٢ ، الأم : ٤ ص ١١١ . المدونة : ٢ ص ١١ مخطوط السندي - ٨ ق ٤٢ ، مخطوط شرح الحاوي - ٤ ق ٣٥ منح الجليل - ١ ص ٧٣٢ مغي المحتاج : ٤ ص ٢٦٢ .

(٣) الاستاذ فارس الخوري - تقديم كتاب الفرع الدولي في الاسلام : ص م .

(٤) أي باظهاره عدم المبالاة بها .

امتناعه من إجراء أحكام الإسلام إذا حكم بها حاكم مسلم ، أو بالاجتماع على قتال المسلمين^(١) .

ويرى الحنفية أنه لا ينتقض عهدهم بذلك إلا أن يكون لهم منعة يحاربون بها المسلمين ، ثم يلحقون بدار الحرب ، أو يطلبون على موضع فيحاربوننا إثر ثورة علينا^(٢) .

استدل الجمهور على رأيهم أولاً بأن كل عقد إذا لم يتحقق مقتضاه فإنه ينتقض ، والقاعدة الشرعية كما قال القرافي : إنا لا نبطل عقداً من العقود إلا بما ينافي مقصود ذلك المقد ، دون ما لا ينافي مقصوده وإن كان منياً عن مقارنته منه^(٣) .

ثانياً — إن المقصود من عقد القمة هو أن يأمنهم المسلمون بخضوعهم للسلطة الحاكمة ، فإذا امتنعوا من إجراء أحكام الإسلام عليهم ، فقد خرجوا عن طاعة الحاكم وأخلوا بالأمن ، فكان لزاماً القول ببنقض عهدهم والتبذ إليهم .

(١) المدونة : ٣ ص ٢١ ، مختصر ابن الحاجب — ق ٤٨ ، حاشية الدسوقي — ٢ ص ١٨٨ وما بعدها ، الحرفي ، الطبعة الثانية — ٣ ص ١٤٩ ، الفروق ، طبعة الحلبي — ٣ ص ١٣ ، الأم — ٤ ص ١٠٩ ، مفتي المحتاج — ٤ ص ٢٥٨ المذهب — ٢ ص ٢٥٧ المفتي — ٨ ص ٢٥٥ المحرر — ٢ ص ١٨٧ . أحكام أبي جلي — ١٤٥ مخطوط سراج الظلمة في شرح حقوق أهل القمة : ق ٢٨ الإقتصار — ١٣٣ شرح الرضوي — ٣٠٥ الروضة البية — ١ ص ٢١٩ المختصر النافع ص ١١١ البحر الزخار — ٥ ص ٤٦٤ شرح التبيل ١٠ ص ٤١١ — ٤١٢ .

(٢) فتح القدير — ٤ ص ٣٨١ وما بعدها ، مجمع الأنهر — ١ ص ٥١٩ ، الحاوي القدسي : ق ١٢٠ ب .

(٣) راجع الفروق لقرافي ، طبعة الحلبي — ٣ ص ١٢ .

واستدل الحنفية أولاً بأن أساس عقد القمة الذي قبله الشخص هو التزام الجزية لا أداؤها ، والالتزام باق ، وهو ما تنبيه الآية الكريمة : « حتى يعطوا الجزية .. » أي يلتزموها ، قال أبو حنيفة : لا يكون منهم من مال الجزية والصلح قرضاً لأمانهم لأنه حق عليهم ، فلا ينتقض الهد بمنهم منه كالديون^(١).

والأصل عند الحنفية في هذا : أن كل ما صدر من ذمي ، واحتمل أن يؤول لغير النقض لا ينقض به عقد القمة ، وسوف نبين في عقد القمة أن الجزية ليست أصلاً عاماً فيه ، وإلغائها ضريبة نظير منافع كثيرة ، وتسقط عن الشخص بأمور عديدة ، مما يقوي القول بعدم النقض ، وإلغائها يلجأ إلى وسائل الإلزام المقررة بالنسبة لكل المواطنين عند امتناعهم عن القيام بواجباتهم .

ثانياً — إن من امتنع من إجراء أحكام الإسلام عليه بدون منة وشوكة يستطيع الحاكم أن يخضعه لسلطته ، ويجري عليه الأحكام المذكورة^(٢)، فإذا كانت عند المتنوع قوة على استمرار الخروج على الأحكام ، وامتنع في مكان بحيث يشكل خطراً على المسلمين ، فحينئذ يصبح المقد بلا فائدة وهو دفع شر الحرب .

وقد ذهب إلى رأي الحنفية المزني من الشافعية ، قال في الحاوي : وإذا امتنعوا من بذل الجزية بعد التزامها فيجبون على أداؤها ، لأنهم التزموا ذلك بعقد القمة ، فلا حاجة بنا إلى نبذهم إليهم ، وإلحاقهم بدار الحرب

(١) الأحكام السلطانية لماوردي — ص ٤٨ .

(٢) فتح القدير — ص ٢٨٢ .

فيزهدوا في عدونا^(١). وهذا رأي وجيه لأن الذمي مواطن وجزء من الوطن الإسلامي ، وهو مما ينبغي ترجيحه كما سنعرف قريباً ، لأن الأصل العام في عهد الذمي هو عدم النقص لأنه مؤبد ، وكأن مذهب الحنفية كما أرى يعتبر الممتنع عن إجراء أحكام الإسلام في حكم البغاة المسلمين الذين خرجوا على السلطة الحاكمة ، وعلى ولي الأمر أن يستعمل سلطته ليرد الممتنع إلى ما كان عليه من الخضوع باعتبار ذلك من المسائل الداخلية .

وأما ما ذهب إليه الجمهور فهو يتمشى مع المنطق الحرفي للعقود المدنية ، لذلك نرى أن يفوض الأمر إلى رأي الحاكم فيستعمل الحكمة والسياسة ، ويراود الشخص الممتنع عن تطبيق أحكام الإسلام على المودة إلى تنفيذ مقتضى العقد ، فإن أبي أئزم بمقتضى العقد بمختلف وسائل الالتزام ، إلا أن يكون الامتناع عن الجزية طريقاً لتدخل من العقد كله ، وليس لمجرد الامتناع عن الأداء . فحينئذ يكون هو الذي اختار فسخ العقد قال مثلاً خسرو من الحنفية في القول بعدم نقص الذمة بالامتناع عن الجزية : فيه إشكال لأن الامتناع عن الجزية تصريح بعدم أدائها كأنه يقول : لا أعطي الجزية بعد هذا . وظاهره أنه ينافي بقاء الالتزام ، اللهم إلا أن يراد بالامتناع تأخيرها والتدخل في أدائها ولا يخفى بعده^(٢) .

٢ — ارتكاب بعض المخالفات :

لوزني ذمي بمسلة أو أصابها بنكاح ، أو دل أهل الحرب على عورة للمسلمين^(٣) أو كاتبهم بأخبار المسلمين ، أو آوى جاسوساً من الحريين ،

(١) انظر شرح الحاوي : ٤ ق ٢٧

(٢) درر المحكام - ١ - ٢٩٩

(٣) أي خلل بسبب ضعف أو غيره . أي أن العورة هي الموضع المكشوف الذي لا حارس عليه .

أو فتن مسلماً عن دينه أو قتل عمداً ، أو قذف مسلماً أو دماء إلى دينهم أو قطع الطريق عليه ، أو طعن في الإسلام أو القرآن ، أو سب الله ، أو ذكر رسول الله ﷺ أو غيره من الأنبياء بسوء مما لا يتدينون به^(١) وفعلوا ذلك جهراً .

ففي هذه المسائل اختلف الفقهاء : فمذهب الشافعية في الأصح والمذهب الإمامي في رأي . عندم : إن شرط على أهل الأئمة انتقاض المهد بهذه المسائل المذكورة انتقض مخالفة الشرط ولحوق الضرر بالمسلمين وإلا فلا ينتقض^(٢) . واستدلوا على ذلك بما يأتي :

(١) قال تعالى في سورة براءة : « إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأغووا إليهم عهدهم إلى مدتهم^(٣) » وهذا نص عام في كل ما شرط عليهم ، ومفهومه أنهم متى أخلوا بشيء مما شرط عليهم انتقض عهدهم .

(٢) قال علي كرم الله وجهه : لئن عشت لنصاري بني تغلب لأقتلن مقاتلة . ولأسبين الذرية ، فلاني كتبت الكتاب بينهم وبين رسول الله ﷺ على أن لا ينصروا أولادهم . يدل هذا على نقض عهدهم إذا أخلوا بما شرط عليهم .

(٣) روي عن عمر رضي الله عنه أن ذمياً نخس بطلاً عليه مسلمة فوكت فانكشفت عورتها فأمر بصلبه في ذلك الموضع . وقال : إنما

(١) ما يتدينون به : مثل قولهم عيسى ابن الله . وعمد ليس بنبي أو لم يرسل أو لم ينزل عليه القرآن أو عيسى خلق عمداً ، فهذا تهم عليه سياسياً لأن الله تعالى أقرم على مثله ، ولكن يمزرون التعزير البليغ (راجع الحرفي ، الطبعة الثانية - ٣ ص ١٤٩) .

(٢) الأم - ٤ ص ١٠٩ ، ١٢٦ ، ٢٠٥ شرح الحاوي - ٤ ق ٢٧ ، معنى المحتاج -

٤ ص ٢٥٨ المذهب - ٢ ص ٢٥٧ الروضة البية - ١ ص ٢١٩ .

(٣) التوبة - ٤

ماهدنام على إعطاء الجزية عن يد وم صاغرون (١) . ولعل هذه القصة غير صحيحة لأن المقاب لا ينطبق على مثل هذا الفعل الصادر من القمي .

(٢) قصة قتل كعب بن الأشرف (٢) طاغية اليهود ، فقد أمر الرسول ﷺ بقتله لأنه هجا النبي وسبه وكان يشب بنساء المسلمين وكان ماهد الرسول ألا يمين عليه أحداً ، ثم جاء مع أهل الحرب مميناً عليه (٣) .

ومذهب الجمهور من مالكية وحنابلة وإمامية وزيدية وإباضية في أصح الأقوال لديهم : أن أمان الماهد يتقضى بالمسائل السابقة سواء شرط عليهم

(١) الروض النضير - ٤ - ٢٤٦ مجمع الزوائد - ٦ - ١٣ .

(٢) هو كعب بن الأشرف الطائي ، من بني نيمان - شاعر جاهلي ، كان سيداً في أخوانه ، لم يسلم ، وأكثر من هجو النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، وتحريض القبائل عليهم وإبذائهم والتشبيب بنسائهم . أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتله ، فقتله خمسة من الانصار في ظاهر حصنه سنة (٣) هـ .

(٣) انظر صحيح البخاري - ٤ - ٦٤ شرح مسلم - ١٢ - ١٦٠ السيرة الحلبية - ٣ - ١٧٠ الروض الانف للسبكي - ٢ - ١٢٣ . وينبغي أن نلاحظ هنا أن هناك فرقاً بين القتل غيلة والقتل خدراً فالغدر إما يكون مسم خدراً أو أمان والغية المفروعة لانكوت مسم واحد منها وإذا كانت الغية مفروعة فالغدر ممنوع . فليس لاحد أن يقول إن الاسلام يبيع الغدر وقد قال رجل يجلس على رضى الله عنه إن كعب قتل خدراً فرأى علي أن هذه عظمية لا تنتظر وأمر بالرجل فضربت عنقه في كلمته هذه (شرح مسلم : ١٢ ص ١٦١) .

والافتتيال جائر في الاسلام لفرد من أفراد العدو بعيد عن ميدان القتال مادام متمرداً في المداوة مبالغاً في المدوان ، وهذا لا يكون إلا في ظروف كعب وابن أبي الحقيق ، وهو شبه بما يسمى اليوم « بالاسقاط من حق حماية العرائم » والافتتيال يقبه الجاسوسية مسم أن خطرهما عام .

ذلك أم لم بشرط (١) . واستدلوا على ذلك أولاً بما روي أن عمر رفع إليه رجل يهودي قد أراد استكراه امرأة مسلمة على الزنا ، فقال : ما على هذا صالحناكم ، وأمر به فصلب في بيت المقدس . وفي رواية أن نصرانياً استكراه امرأة مسلمة على الزنا فرفع إلى أبي عبيدة بن الجراح (٢) فقال : ما على هذا صالحناكم وضرب عنقه (٣) . وهذا دليل الإمامية وابن تيمية على أن من زنى بمسلمة يقتل (٤) . ونحن نشك في صحة هذا الأثر لأن الصلب أو القتل ليس هو جزاء الزنا في كل الديانات ، فضلاً عن أن الراوي مجهول .

ثانياً - إن ذلك فيه ضرر على المسلمين فأشبه الامتناع من بذل الجزية .

ثالثاً - إن عقوبة هذه الافعال تستوفي على القمي من غير شرط ، فوجب أن يكون لشرطها تأثير ولا تأثير إلا تقض الهد .

رابعاً - روى مسلم أن النبي ﷺ قتل رجال بني قريظة وسبى ذراريهم لسبهم الرسول وتهديدهم إياه (٥) . وعن عكرمة : أن رجلاً

(١) رسائل ابن عابد بن - ١ ص ٣٥٢ الفروق ، طبعة الحلبي - ٣ ص ١٣ .
الدسوقي - ٢ ص ١٨٨ الحارثي ، الطبعة الثانية - ٣ ص ١٤٩ باب الباب : ص ٧٣ حاشية البناني - ٣ ص ١٤٧ مخطوط سراج الطلبة - ق ٢٨ الاحكام السلطانية لابن جلي : ص ١٤٢ اللغوي - ٨ ص ٥٢٥ الاختيارات الطبية - ص ١٩٠ الاموال : ص ١٧٨ .
الاتصار - ص ١٢٨ وما بعدها . الفرج الرضوي : ص ٣٠٥ البحر الزخار - ص ٤٦٤ هرج النيل - ١٠ ص ٤٢٥ .

(٢) هو طاهر بن عبد الله بن الجراح بن هلال القهري القرقي ، الأمير القائد ، فاضح أخبار الغامية والصحابي ، أحد المعمرين المبشرين بالجنة ، كان لقبه أمين الأمة توفي بطاعون هماس ودفن في غور يسان سنة (١٨ هـ) .

(٣) الاموال : ص ١٨١ الخراج : ص ١٧٨ .

(٤) الطرق الحكيمة : ص ١٨١ الاتصار : ص ١٣٣ .

(٥) فرج مسلم - ١٢ ص ٩١ ، زاد المعاد : ٢ ص ٧٢ ، ٩١ .

كانت له أم ولد ، وكانت تكثر الوقوع في ذنوب الله ﷺ والشتم له ،
فينهاها فلا تنهي ، فقتلها ، ورفع ذلك إلى رسول الله ﷺ فأهدر دمه .
وكذلك قتل عصماء اليهودية لشتها رسول الله ﷺ . قال أبو عبيد :
وإنما حلت دماء أهل الذمة بشت النبي ﷺ ولم تحل بتكذيبهم إياه ؛
لأنهم على ذلك صولحوا أنهم به مكذبون ، ولم يكن الشتم في صلحهم الذي
صولحوا عليه ، وسؤي في ذلك الرجال والنساء (١) ونحن نرى أن الجزاء
لم يكن لمجرد الشتم والسب وإنما كان بسبب إعلان ذلك وتحدي المسلمين
به ، وتأليب الناس وتحريضهم على الرسول عليه السلام ، مع المخالفة
الشديدة في كل ذلك .

ومذهب الحنفية أنه لا يقتض عهد أهل الذمة بفعل ما يجب عليهم تركه
والكف عنه ، مما فيه ضرر على المسلمين أو آحادهم في نفس أو مال في
المسائل السابقة ، إلا أن يكون لهم منعة فيتلقبون على موضع ومحاربتنا أو
يلحقون بدار الحرب (٢) . وذلك لأن ارتكاب بعض هذه المخالفات مثل
سب النبي ﷺ إما كفر منهم والكفر لا يمنع عقد الذمة في الابتداء ،
فلا يرفع حالة الاستمرار بطريق أولى . وإما غير كفر فيعاقب ويؤدب
عليها من قبل ولاية الأمور ، ومادمتنا أقررناه على الكفر فما دونه أولى
بدليل أن الرسول ﷺ — فيما يرويه أحمد ومسلم — لم يقتل اليهودية
التي قدمت له شاة مسمومة . فهذا شروع في القتل وحكم الشروع في
الجريمة حكم ارتكابها بالفعل (٣) .

(١) الأموال — ص ١٤٨ ، ١٤٩ رسائل ابن عابدين — ١ ص ٣٥٥ .

(٢) البحر الرائق : ٥ ص ١١٥ — ١١٦ فتح القدير — ٤ ص ٣٨١ وما بعدها .

حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣٨٤ — ٣٨٦ الحراج : ص ١٨٩ — ١٩٠ الدرر
الزاهرة — ٢ ق ٢١٢ ب .

(٣) السطواني — ٥ ص ٤٢٨ ، يل الاوطار — ٨ ص ٦٢ الفاء للفاضي عياض —

وفي رأينا أن الذمي يجب عقابه بمختلف الطرق المقررة في قانون الدولة الجاهلي ، وذلك عند سب الله أو القرآن أو النبي عليه السلام ، أو ببلته المسلم عن دينه ، لأن ذلك ليس مما يتدينون به ، فضلا عن أنه يثير الثورات الدينية ويؤايب عليهم المسلمين لما لا يكون في صالحهم أنفسهم ، فيحصل الأمن العام في خطر ، ويمكن أن يقال : إن ارتكاب مثل هذه الأعمال فيه خروج على النظام العام في الاسلام ، فلا يجوز للأفراد مخالفته . والمعروف أن مبدأ الإقليمية القانون هو السائد بين الدول ، والشريعة الإسلامية في دار الاسلام هي التي تسود الجميع . وهذه المخالفات من أعظم الجرائم في الاسلام . روى القاضي عياض أن رسول الله ﷺ قال : من سب نبيا قاتلوه ومن سب أصحابي فاضربوه (١) .

ومن المعلوم أن مقتضى الذمة الخضوع للسلطة الاسلامية ، وعدم التمرد عليها أو الاستخفاف بالاسلام والمسلمين ، وإظهار الذميين السب يتنافى مع ما جرى عليه العقد مما يوجب تقض العهد . وهذا هو رأي الكمال بن الهمام والميني وابن عابدين من الحنفية ، فإنهم قرروا أن الحق عند الحنفية أنه يقتل الذمي إذا أعلن بشتيه عليه الصلاة والسلام وأنه ينتقض عهده (٢) . وقد اتفق جمهور الحنفية - بنزيره ، وقد يصل التهجير إلى القتل من باب السياسة والمصلحة ، إذ أن أي شيء من موجبات التهجير أعظم من سب الرسول ﷺ (٣) .

(١) رسائل ابن عابدين : ١ ص ٣١٧ .

(٢) المرجع السابق خمسة - ١ ص ٣٥٣ حاشية ابن عابدين - ٣ ص ٣٨٦ فتح القدير ٤ ص ٣٨٦ الفتاوى الأعزوية - ١ ص ٢٣ تنبيه الولاة والحكام - ص ٥٦ حاشية أبي السعود على شرح الكثر - ٣ ص ٤٥٥ .

(٣) الفتاوى الخيرية : ١ ص ١٠٣ البحر الرائق - ٥ ص ١١٥ رسائل ابن عابدين - ١ ص ٣٥٤ وما بعدها .

وأما جمهور العلماء فقد أفتوا بقتله دون أي خلاف (١) . قال القاضي عياض : أما القمي إذا صرح بسب أو عرض واستخف بقدره أو وصفه بشير الوجه الذي كفر به فلا خلاف عندنا في قتله إن لم يسلم ، لأننا لم نسطه الذمة والهد على هذا . وهو قول عامة العلماء إلا أبا حنيفة والثوري وأتباعها من أهل الكوفة ، فإنهم قالوا : لا يقتل لأن ما هو عليه من الشرك أعظم ولكن يؤدب ويمزرع (٢) .

وقد قتل خالد بن الوليد امرأة سبت رسول الله ﷺ ، وكذلك قتلت عصماء اليهودية لإيذائها النبي وسبه كما مر معنا . أخرج البيهقي عن علي رضي الله عنه أن يهودية كانت تشتم النبي ﷺ وتقع فيه ، فخنقها رجل حتى ماتت فأبطل رسول الله ﷺ دمها (٣) .

وعن ابن عباس أن رجلاً أعمى كانت له أم ولد تشتم النبي ﷺ وتقع فيه فنهاها فلا تنهي ، ويزجرها فلا تنزجر فقتلها بسمود ، فبلغ رسول الله ﷺ فقال : ألا أشهد أن دمها هدر . وسب غير النبي مثل سبه ، وفتنة المسلم عن دينه أشد من قتله « والفتنة أشد من القتل » (٤) .

وأما بقية الجرائم فإننا لا نرى قرض الذمة بسببها إلا إذا شرطها عليهم ولي الأمر ، إذ حال عدم الشرط يتلافى الضرر بالمسلمين بإزالة المقاب. بهم لالتزامهم أحكام الإسلام في المعاملات والجنايات . وأما حال الشرط

(١) راجع السيف السلولى على من سب الرسول - ق ٤١ ب وما بعدها . تنبيه الولاية والحكام : ص ٥٤ وما بعدها ، الاختيارات الطلية : ص ١٩٠ شرح النيل ١٠ ص ٤٢٥ وما بعدها - الاقتصار : ص ١٢٨ وما بعدها ، المختصر النافع في فقه الامامية : ص ٢٢١ جواهر الكلام في العقود والاحكام : ٦ - ٥١٣ - الروض النضير - ٤ - ٢٤٥ .

(٢) الفقاء - ٢ - ٢٢٩ و ٢٣٢ رسائل ابن عابدين - ١ - ٣٥٢ .

(٣) سنن البيهقي - ٩ ص ٢٠٠ .

(٤) راجع شرح الحاوي : ٤ ق ٣٠ ، حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٢٨٦ .

فقد يكون لولي الامر في ذلك حكمة كأن يتكرر منهم ارتكاب هذه المخالفات فيصبح لاعلاج لذلك إلا تقض الهد .

وقد يتأيد هذا الرأي بأن قول عمر : « ما على هذا صالحناكم » قد يشير إلى أن الصلح كان مشروطاً بعدم الاعتداء على أعراض المسلمين ، ولذلك قال بعضهم : قتل عمر من أراد إكراه مسلمة على الزنا ، وهذا لم يصح في تقديرنا كما عرفنا . واعتمد المسلمون شروط الصلح الذي صالح به عمر بن الخطاب نصارى أهل نجران ، وقد اشتمل كتاب الصلح على هذه الشروط تماماً (١) .

والرسول عليه السلام — فيما رواه أحمد ومسلم — لم يقتل المرأة اليهودية التي قدمت شاة مسمومة له ، فدل على أن الهد كان بخلو من اشتراط ذلك ، فلم يتقضى بمثل هذا الفعل (٢) .

وأما قول الخفية بأن المسلمين أقروا أهل الذمة على الكفر ، وهو أغش الجرائم فيقرون على مادونه فهذا غير صحيح ، لأن الكفر معلوم ، وأما بقية الجرائم فلم تقررهم عليها لما فيها من إلحاق الضرر برعايا دولة الإسلام . ولهذا فإن الهد يتقضى بيمضها كما رجحنا ، وهو كل ماله صلة ماسة في العقيدة ، وأما ما عدا ذلك فيخضع تقض الهد فيه للشرط ، وفي ذلك غلبة المدالة ، ومن أنذر فقد أعذر .

ولولا الأمور أن يأخذوا برأي الخفية في عدم انتفاض عهد القمي بسب الدين والإسلام ونحوه لأول مرة ، ولكن يزرر بما يردعه احتفاظاً بجنسيته ، فإن عاد أسقطت عنه الجنسية بحسب ما تقرره القوانين الحديثة في النطاق الاقليمي للدولة الإسلامية ، شأنه في ذلك شأن المسلم مراعاة لضرورات الأمن والنظام كما قلنا سابقاً .

(١) شرح الحاوي : ٤ ق ٢٩ — ٣٠ زاد المعاد : ٢ ص ٨٠

(٢) نيل الاوطار : ٨ ص ٦٢

ولا يتقضى عهد الذمي إلا بمقاتلتنا لانه عهد مؤبد .
وحينئذ فيسوى الذمي بالمسلم في الاحكام .

ثانياً - نقض الأمان :

لم يتكلم الفقهاء عن الجرائم التي يتقضى بها الامان إلا قادراً ، فقد
ذكروا أن الامان لا يصح إذا كان يضر بالمسلمين كالتجسس أو التلصص
أو الاستطلاع لصالح غير المسلمين .

وإذا كان المقد لا يصح ابتداء فكذا ينتقض حالة البقاء بدليل نص
الآية : « وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء » (١) أي سواء
في العلم بتقضى العهد ، ولأن ذلك مما يضر بالمسلمين ، والضرر يزال
لقوله ﷺ - فيما رواه أحمد وابن ماجه - عن جابر وأبي هريرة
« لا ضرر ولا ضرار » .

وكذلك نص الفقهاء على أن الامان يتقضى في النفس دون المال إذا
رجع المستامن الى دار الحرب بنية المقام كما سبق معنا (٢) .

أما بالنسبة للجرائم التي يتقضى بها عقد الذمة فهل يتقضى بها الامان؟
نستثني من هذه الجرائم أولاً ما يختص به الذمي وهو الامتناع من
أداء الجزية في رأي الجمهور وعدم الخضوع لأحكام الاسلام . أما ما بقي
من الجرائم كقتل مسلم أو قطع الطريق أو الزنى بمسلة كرهاً ، فائت
تقرر أن الامان يتقضى بما يتقضى به عقد الذمة ، وما رجحناه هناك
زوجه هنا أيضاً للأسباب التالية :

أولاً - إن مقتضى الامان أن يأمن المسلمون المستامن في أنفسهم

(١) الاقال - ٥٨

(٢) انظر فتح القدير : ٤ ص ٣٥٣ المذهب : ٢ ص ٢٦٤ ، تصحيح القروع

وأموالهم وأعراضهم ، فإذا ارتكب شيئاً من تلك الجرائم كانت مخالفاً لمقتضى العقد .

ثانياً - إن عقد الأمانة أمان مؤبد ، وقد يكون نظير ضريبة شخصية ، فهو أكد من الأمان المؤقت ، وما دام كذلك فالأمان المؤقت ينتقض بطريق الأولى .

ثالثاً - نص الفقهاء كما مر معنا على أن المستأمن حكمه في ضمان النفس والمال والممتلكات وإقامة الحدود حكم الأدي ، فيكون حكم المستأمن حكم الأدي فيما ينتقض به عهده بارتكاب تلك الجرائم .

رابعاً - إن الهدنة تنتقض بتلك الجرائم كما سيظهر مما يلي . وقد قال الشافعية : إن حكم الأمان حكم الهدنة حيث لا ضعف بنا نحن المسلمين (١) وقال الحنفية : الأمان نوع من المواعدة في التحقيق (٢) .

خامساً - إن من تلك الجرائم دلالة الحربيين على عورة المسلمين ، وقد جاء في السنة جواز قتل الجاسوس سواء أكان مستأمناً أو ذنبياً ، لأنه أطلع على عورة المسلمين وهذا باتفاق العلماء (٣) . ولئن قلنا ينتقض عهده لكان أولى ، وبذلك قال مالك والأوزاعي . ولو شرط عليه ذلك في عهده فينتقض اتفاقاً (٤) .

هذا هو رأي الجمهور وقد خالف في ذلك الحنفية . قال محمد : إذا دخل حربي دارنا بأمان فقتل مسلماً عمداً أو خطأ ، أو قطع الطريق ، أو تجسس أخبار المسلمين فُبعت بها إلى المشركين ، أو زنى بمسلمة أو

(١) نهاية المحتاج : ٧ - ٢١٧ مني المحتاج : ٤ - ٢٣٨ .

(٢) فتح القدير : ٤ - ٢٩٨ .

(٣) نيل الأوطار : ٨ - ٧ .

(٤) راجع نيل الأوطار : ٨ - ٨ ، كشاف القناع : ٣ - ٨٥ .

ذميمة كرهاً أو سرق ، فليس يكون شيء منها ناقضاً للعهد ، وعلى قول مالك فإنه يصير ناقضاً للعهد بما صنع ، لأنه حين دخل إلينا بأمان فقد التزم ألا يفعل شيئاً من ذلك ، فإذا فعله كان ناقضاً للعهد لمباشرة ما يخالف موجب عقده (١) .

ومع كون المستأمن نقض العهد بما فعل عند الجمهور فإن الحدود تقام عليه كما عرفنا في بحث الأمان ، فإذا قتل إنساناً عمداً مثلاً يقتل به قصاصاً ، لأنه التزم حقوق العباد فيما يرجع إلى المعاملات . وإن قذف مسلمة يضرب الحد لأن فيه حق العهد أيضاً (٢) .

ثالثاً - نقض الهدنة :

يرى المالكية والشافعية والحنابلة والشيعة الإمامية والزيدية : أن الهدنة إذا نقضت الهدنة بقتال ، أو بمظاهرة عدو ، أو قتل مسلم ، أو أخذ مال ، انتقضت الهدنة ، وكذلك تنتقض بأشياء أخرى ذكرنا في نقض عهد الذمة مثل سب الله تعالى أو القرآن أو رسوله ﷺ ... الخ . فكل هذه الجرائم ينتقض بها عقد الهدنة . والشافعية يقولون هنا : إنه لا يثنأى في الهدنة الخلاف الحاصل في انتقاض الذمة ، فكل ما اختلف فيه في انتقاض الذمة به تنتقض به الهدنة جزئاً ، لأن الهدنة ضعيفة غير متأكدة يذلل الجزية . وكأنه لا خلاف أيضاً عند بقية المذاهب في هذا الموضوع (٣) عدا الحنفية .

(١) فرح السير الكبير : ١ ص ٢٠٥ البسوط : ١٠ ص ٨٦ .

(٢) كشف القناع : ٣ ص ٨٦ .

(٣) راجع حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٨٨ - ١٨٩ أحكام القرآن لابن العربي : ٢ ص ٨٨٨ الأم : ٤ ص ١٠٩ أسنى للطالب : ٢ ق ١٥ من باب الجهاد ، تحفة المحتاج - ٨ ص ١٠٢ الفتن : ٨ ص ٤٦٢ . كشف القناع : ٣ ص ٨٨ الاقناع - ق ١٠١ ب ، البحر الرضائي : ٥ ص ٤٥١ الاموال : ١٦٦ .

واستدلوا على ذلك بما يلي :

١ - يقول الله عز وجل : « لما استقاموا لكم فاستقيموا لهم » (١)
تدل الآية على أنهم إذا لم يستقيموا لنا لم نستقم لهم . وهذه الجرائم
تتافى مع لزوم الاستقامة .

٢ - يقول الله تعالى أيضاً : « إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم
ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم » (٢)
ففي هذا دلالة على أنهم إن ظاهروا على المسلمين أحداً لم يتم إليهم عهدهم .

٣ - قال الله سبحانه « وإن فكثروا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا
في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون » (٣) معنى الآية
أنهم إن نقضوا العهد جاز قتالهم ، وتنقضي بذلك الهدنة كما حصل من
يهود بني قريظة حينما ظاهروا الأحزاب على الرسول عليه السلام بعد أن
كانوا في عهد معه (٤)

٤ - إن مقتضى الهدنة أن يأمن كل من الطرفين جانب الآخر ،
فاذا قاتل أحدهما الآخر انتقض العقد الحاصل بينهما .

٥ - روى البيهقي وغيره أنه لما نقضت قريش عهد النبي ﷺ ،
خرج إليهم فقاتلهم وفتح مكة ، وذلك بسبب مظاهرة بعضهم لبعض . وقد
سبق معنا أن بني النضير لما أرادوا قتل الرسول ﷺ بالقاء الجدار عليه
نقض عهدهم كما روى ذلك البيهقي (٥) .

(١) التوبة - ٧

(٢) التوبة - ٤

(٣) التوبة : ١٢

(٤) الأموال : ص ١٦٧ .

(٥) انظر سنن البيهقي : ٩ ص ٢٠٠ الحجة البالغة : ٢ ص ١٦٩ .

هذا هو مذهب الجمهور وأدلتهم ، ومنها يظهر سلامة رأيهم دون منازعة. أما الخنفة فانهم قالوا : إن الهدنة لا تقتض إلا بخيانة العدو متفقين ، والخيانة : كل ما ناقض العهد والامان مما شرط فيه أو جرى به العرف والمادة ، مثل مقاتلة المسلمين أو مظاهرات عدو عليهم ^(١). والمدار عند الخنفة على وجود المنعة والقوة عند من يادر بنقض العهد وإلا لم يكن نقضاً للعهد لما فيه من الخطورة ، وهذا قريب الشبه مما عليه معظم شراح القانون الدولي. اختلف فقهاء القانون الدولي في سبب نقض الهدنة ، فيرى البعض منهم مثل أوبنهايم ^(٢) أن أي إخلال يقع من الطرفين بما يجب عليه في الهدنة ، دون تفرقة بين الالتزامات الأساسية وغير الأساسية ، يبيح للطرف الآخر العودة إلى أعمال القتال مباشرة دون سبق إنذار. أما الشراح الحديثون فيرون أن حصول الإخلال يبيح للطرف الآخر أن يعلن الطرف المخل بنقض الهدنة ، دون أن يبيح له العودة إلى أعمال القتال مباشرة ^(٣). وقد نصت لائحة الحرب البرية على أن أي إخلال خطير بمقد الهدنة يعطي الطرف الآخر الحق في تقضاها ، وله في حالة الضرورة القصوى أن يعود إلى الحرب مباشرة . ومعنى هذا أن الإخلال غير الخطير لا يعطي الحق في نقض الهدنة . ولصت المادة ٤١ من اللائحة المذكورة على أن حصول الإخلال من أفراد غير مصرح لهم لا يعطي الطرف الآخر الحق في نقض الهدنة ^(٤) .

(١) شرح السير الكبير : ٤ ض ٦ الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٧ الزيلعي : ٣ ص ٢٤٦ مخطوط شرح ابن الساعاتي : ٢ ق ٤ ب من باب السير .

(٢) أوبنهايم - لوترباخ : ٢ ص ٤٨٤ وما بعدها .

(٣) القانون الدولي العام للدكتور سامي جنية : ص ٤٢٩ .

(٤) قانون الحرب والحياد للدكتور سامي جنية : ص ٤٣٣ أبو حيف ، المرجع

السابق : ص ٦٣٣

وقد بان لنا أن جمهور الفقهاء في الإسلام لا يفرقون بين الإخلال الخطير ولا غير الخطير مادام من الجرائم التي ذكروها ، ولم يفرقوا بين الأفراد المصرح لهم ولا غير المصرح لهم ، إذا كان الأعداء قد نواطثوا جميعاً على القيام بالإخلال أو لم ينكروا فعل البعض منهم .

هل ينتقض العهد بنقض البعض من المعاهدين ؟

يري الشافعية والمالكية والحنابلة : أن عقد الذمة لا ينتقض بنقض بعض أفراد الدمين ويختص حكم النقض بالناقض ؛ لأن عقد الذمة قوي ، وذلك لأنه مؤبد وآكد من عقد الهدنة القائم على الضعف (١) . ويرى ابن القيم أن الذمة كالمدة تنتقض بنقض البعض (٢) . فإذا انتقض عهد شخص لم ينتقض مثلاً عهد نسائه وأولاده الصغار عند الجمهور ؛ لأن النقض وجد منه دونهم فاخص حكمه به ، ولو لم ينكروا عليه النقض (٣) . أما الأمان : فانهم يرون — إن كان المستأمن في دار الإسلام فينتقض الأمان بنقضه في حق نفسه دون أهله وأولاده الصغار ، وإن كان الأمان لجماعة في دار الحرب لحكم حكم الهدنة (٤) .

فإن كان العقد هدنة فنجد من ذكرنا والشيعة الزيدية : إن نقض بعض المعاهدين دون بعض بأن أغاروا على الحدود الإسلامية ، فإن سكت

(١) حاشية الدسوقي : ٢ من ١٨٨ أسنى الطالب : ٢ ق ١٥ من باب الجهاد ، شرح الحاوي : ٤ ق ٣٠ يجزمي المنهج : ٤ من ٢٥٨ ، معنى المحتاج : ٤ من ٢٥٨ ، ٢٦٢ الفرح الكبير : ١٠ من ٦٣٠ المفتي : ٨ من ٥٢٤ ، ٥٣٥ .

(٢) زاد المعاد : ٢ من ٧٤ ، ١٦٩

(٣) الفرح الكبير : ١٠ من ٦٣٥ كشف القناع : ٣ من ١١٤ أسنى الطالب : ٢

ق ١٤ من باب الجهاد . المدخل لفقه الاسلامي : ٦٠

(٤) معنى المحتاج : ٤ من ٢٣٨ شرح الحاوي : ٤ ق ٣٠ المفتي : ٨ من ٥٨ ، حاشية

الصغوي : ٢ ق ١٦ من باب الجهاد .

بأقبحهم — بعد أن مكثناهم — عن الناقض ، ولم يوجد منهم إنكار ولا مراسلة الإمام يقاومهم على العهد ولا تبرؤ ولا اعتزال عنهم ، فتعتبر الهدنة منقوضة في حق الجميع . ومن البدعي أنهم إذا أقروا الناقضين على فعلهم كان الكل ناقضين كما فعل الرسول ﷺ بيني قريظة وبيني النضير وبين قينقاع .

وإن أنكر الآخرون على الناقض بقول أو فعل ظاهراً أو اعتزال أو راسل الإمام بأنه منكر لما فعله الناقض ، مقيم على العهد لم ينتقض في حقه ، وإن كان الناقض رئيسهم لقوله تعالى : « فلما نسوا ما ذكروا به أنحيينا الذين يهتدون عن سوء وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئس بما كانوا يفسقون » (١) . ولذلك يأمره الإمام بالتمييز ليأخذ الناقض وحده ، فإن امتنع من التمييز عنه أو تسليم الناقض صار ناقضاً لأنه منع من أخذ الناقض فصار بمنزلة ، أي أنه أصبح مظاهراً للمطارب . وإن لم يمكنه التمييز عنه لم ينتقض عهده ، لأنه صار كالأسير المسلم في أيدي الكفار (٢) .

قال الماوردي : إن نقض الاتباع فرضي إمامهم أو بأقبحهم انتقض عهدهم ، وإن نقضه إمامهم انتقض العهد ، لأنه لم يبق في حق المتبوع فلا يبقى في حق التابع ، فإن نقض الاتباع ولم يعلم الرئيس والاشراف بذلك ففي اقتراض العهد في حق الرعية وجهان : وجه القول بعدم النقض أنه لا اعتبار بمقدمهم ، فلذلك لا اعتبار بنقضهم (٣) .

استدل الجمهور على نقض الهدنة بنقض البعض دون إنكار من الآخرين بما يأتي :

(١) الأعراف - ١٦٥

(٢) التسويقي : ٢ ص ١٩٠ الام : ٤ ص ١٠٧ الروضة : ٢ ق ١٣٩ .
الحاوي : ١٩ ق ٢٢٥ ب المذهب : ٢ ص ٢٦٣ الفرج الكبير : ١٠ ص ٥٧٥
كشاف القناع : ٣ ص ٨٩ زاد المقاد : ٢ ص ٧٤ ، ١٦٩ ، البحر الزخار :
٤٥١ .

(٣) فرج الحاوي : ٤ ق ٣٤ .

١ - إن سكوت الباقيين مع إعطائهم مهلة للانكار يشمر برضاهم ، فجعل نقضاً منهم ، كما أن هدنة البعض وسكوت الباقيين هدنة في حق الكل ، كما قال الرافعي (١) . وقال الشافعي (٢) : لو بدت خيانة من بعضهم وسكت الآخرون ولم ينكروا كان للامام أن ينبذ إليهم (٣) .

٢ - إن النبي ﷺ لما هادن قريشاً دخلت خزاعة مع النبي ﷺ ، وبنو بكر مع قريش ، فاعتدت بنو بكر على خزاعة ، وأطاعهم بعض قريش وهم ثلاثة نفر ، وسكت الباقيون فكان ذلك نقض عهدهم ، وسار إليهم رسول الله ﷺ فقاتلهم . وهذه هي سنة الرسول ﷺ مع أهل العهد (٤) .

٣ - وادع النبي ﷺ بني قريظة وأعان بعضهم أبا سفيان بن حرب على حرب رسول الله ﷺ في الخندق ، وقيل : إن الذي أعان منهم ثلاثة :

(١) هو عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم ، أبو القاسم ، الرافعي القزويني : فقيه من كبار القافية ، كان له مجلس بقزوين للتفسير والحديث ، وتوفي فيها سنة ٦٢٣ هـ .

(٢) الأم : ٤ ، ص ١٠٧ .

(٣) هنا يتبادر إلى الذهن ملاحظة ، وهي أنه كيف يوفق بين قول الشافعي هذا وقوله « لا ينسب لساكت قول » الذي قاله بصدد الاجماع السكوتي ؟ (راجع كتاب الشافعي للاستاذ محمد أبو زهرة : ص ٢٦٣ ، والاشباه والنظائر للسيوطي : ص ٧٧) .

نرد على ذلك بأن الشافعي قال ذلك القول ، وهو بصدد إنكار حجية الاجماع السكوتي بالنسبة للاحكام المدنية في دار الاسلام ، أما في دارالحرب وفي مجال الفقه العام فلا يمكن اصمالها ، لان سكوت الباقيين مع التمكن من دفع الشبهة فيما له مساس بالحرب يعتبر تهمة ظاهرة في حقهم ، ومع ذلك فقد أعمل القاعدة جزئياً حيث إنه لا شك أن من السكوت مالا يشمر بالرضا ، فترك لهم مجالاً للتدبر في الامر ، بأن طالب (أي الشافعي) ولاية الامور بأن يمكنوهم من الانكار وينبذوا اليهم .

(٤) انظر زاد المعاد : ٢ ص ٧٤ تاريخ الطبري : ٣ ص ١١١ .

حيي بن أخطب^(١) وأخوه وآخر معهم ، فنقض النبي ﷺ عهدهم وغزاهم ، قال الله تعالى : « وأنزل الذين ظاهروهم من أهل الكتاب من صياصيمهم وقذف في قلوبهم الرعب فريقاً تقتلون وتأسرون فريقاً . (الآيات) »^(٢) .

أما مذهب الحنفية في نقض العهود بنقض البعض فتحريره كالآتي :
إن كانت المعاهدة أماناً فإن نقض العهد ببعض المستأمنين انتقض في حقه فقط دون بقية المستأمنين إذا كانوا بدار الإسلام ، بدليل أن الحنفية قالوا : إذا عاد المستأمن إلى دار الحرب انتقض الأمان في حق نفسه فقط دون ماله وأهله وذرائعه^(٣) .

وإن كانت المعاهدة معاهدة ذمة فلا يعتبر النقض من البعض كافياً لنقض الذمة من الجميع ؛ لأن الأصل ألا ينقض عهد الذي لأنه مؤبد ، وإنما يقتصر النقض على الناقض فيما لو نقض العهد بعض الذميين ، وكانت لهم منعة وشوكة ولحقوا بدار الحرب أو غلبوا على موضع غاربونا .
فاختلاف الحنفية مع غيرهم في هذا الموضوع في كيفية نقض البعض :
ف عند الجمهور بمجرد ارتكاب الخلل ، وعند الحنفية بوجود المنعة مع ذلك .
أما نقض عهد الباقيين فإن الحنفية موافقون على عدم نقضه إذا لم يتفقوا مع الناقضين^(٤) .

أما نقض الهدنة بنقض البعض ففيه التفصيل الآتي :

(١) هو حيي بن أخطب النضري : جاهلي ، من الأشداء العتاة ، كان ينعت بسيد الحاضر والبادي ، أدرك الإسلام وآذى المسلمين فأسروه يوم قريظة ثم قتلوه سنة (٥٥) .

(٢) الأحزاب - ٢٦ انظر شرح مسلم : ١٢ - ٩١ المذهب : ٢ - ٢٦٣ .

(٣) فتح القدير : ٤ - ٣٥٣ وما بعدها .

(٤) المرجع السابق : ٤ - ٣٨١ تبين الحقائق للزليحي : ٣ - ٢٤٦ .

إن كان النقض بخيانة ملك الأعداء انتقض العهد إن كانت الخيانة بقتال ذي منعة ، أو دخل جماعة من الأعداء دار الإسلام بإذن ملكهم وقاتلوا المسلمين علانية ، وكانت لهم منعة ، فإذا اعتدى جماعة من الأعداء على حدود المسلمين بنير إذن ملكهم ، وكان لهم منعة أي قوة وشوكة كان النقض في حقهم خاصة ؛ ولو لم تكن لهم منعة لم يكن نقضاً لا في حقهم ولا في حق غيرهم^(١)

وفي رأينا أن مذهب الحنفية معقول في حد ذاته وفي نتائجه ، إذ أنه لا داعي لنقض الهدنة بالنسبة لجميع أفراد العدو بنقض البعض إلا إذا كان هناك مسوغ قوي للنقض . وعلى هذا فإننا نوجع الأخذ به في الوقت الحاضر ، ويمكن فهم أدلة الجمهور السابقة على نحو ما قرره الحنفية من أن الرسول عليه السلام لم يعتبر النقض حاصلاً من قريش بنقض البعض إلا لإحساسه بقوة خصمه وتواطؤهم على النقض . ويؤيد ما نذهب إليه ما حصل من أهل قبرص حين قتلوا عبد الله بن خباب ، فلم يقاتلهم علي كرم الله وجهه بنقض بعضهم حتى تواطؤوا جميعاً على القتل وقالوا : كلنا قتله^(٢)

وهذا المذهب يتفق مع المقرر في القانون الدولي ، فإن الشراح اتفقوا جميعاً على أن وقوع الإخلال من أفراد من الجيش لا يبيح نقض الهدنة أو العودة إلى أعمال القتال ما دام أنه عمل فردي لم تأمر به قيادة الجيش ولا هي صرحت به . ولذا يعتبر هذا العمل جريمة فردية يعاقب عليها الفاعلون لها ، أي أن الإخلال بهدنة لا يعتبر ناقضاً لها إلا إذا كان

(١) شرح السير الكبير : ٤ ص ٦ حاشية الطحاوي : ٢ ص ٤٤٤ شرح ابن الساعاتي :

٣ ق ٤ ب من باب السير ، مخطوط السندي : ٨ ق ٣٤ .

(٢) الاموال : ص ١٧٦ .

إخلالاً خطيراً ، فإذا كانت إخلالاً غير خطير فلا يبطي الحق في تقض الهدنة ، وإنما يكون للدولة المحاربة أن تطالب بإعادة الشيء إلى أصله إذا أمكن ذلك ، أو أن تطالب بالتعويض إن كان له محل . وقد أيدت المادة ٤١ من لائحة الحرب البرية ما اتفقت عليه كلمة الشراح ، فنصت على أن حصول الإخلال من أفراد غير مصرح لهم لا يبطي الطرف الآخر الحق في تقض الهدنة ، وإنما يبطي الحق في طلب معاقبة الأشخاص المسؤولين ودفع التعويض إن كان له محل ، (١) .

أثر نقض العهد :

يترتب على نقض المعاهدة آثار . منها ما يتعلق بتقرير مصير الشخص . ونحن سنبحث هذه الناحية باعتبارها أثراً من آثار الحرب .

أولاً - أثر نقض الأمان : يرى الحنابلة أن المستأمن الذي نقض العهد يخير في شأنه الإمام كالأسير الحربي (٢) . وأما الجمهور فإنهم يقولون : إذا كان المستأمن في دار الإسلام وانتقض أمانه فإنه ينبذ إليه ويبلغ المأمن . ولا يباح دم المستأمن إلا بسبب قوي يزيل حرمة الدم الثابتة له بمقتضى الأمان ، كخروج علينا أو قصد لقتلنا حراة وخروجاً على الإمام المدل . وإذا رد المستأمنون إلى بلادهم نقاتلهم ، فإن امتنعوا أن يلحقوا بأمهم أجلبهم على ما يرى ولي الأمر ، فإن لم يرجعوا حتى مضى الأجل صاروا

(١) انظر بريجز : ص ١٠٠٨ قانون الحرب والحياد ، جنينة : ص ٤٣٣ ، أبو هيف :

ص ٦٣٣ .

(٢) تصحيح القروم : ص ٣ ص ٦٦ كشف القناع : ص ١١٤ .

ذمة ، ولا يجوز أن يبدأ بقتال ولا إغارة قبل إعلامهم بنقض العهد^(١) .
هذا هو مصير المستأمن الناقض العهد عموماً . فالحكم فيه أنه يجب
إبعاده . والقوانين الدولية الحديثة تقر بمشروعية إبعاد الأجانب بسبب
مقاومة قوانين البلاد أو بسبب أعمال الفسق الشائعة المتكررة وحياة الفساد
والفجور ، لأنها تعرض الآداب العامة للخطر^(٢) .

وقد اختلف الفقهاء في مصير الجاسوس المستأمن أو الذي : فقال الإمام
مالك والأوزاعي والإباضية : يتنقض عهده بالتجسس ويجوز قتله^(٣) .

وقال الشافعية : يتنقض أمان الجاسوس وينبغي ألا يستحق تبليغ المأمّن
فيقتال ، لأن دخول مثله خيانة^(٤) . وأما النعمي فالأصح أنه إن شرط
انتقاض العهد بالتجسس انتقض وإلا فلا . وإذا انتقض العهد فيختار الإمام
فيه قتلاً ورقاً ومناً وفداءً^(٥) .

(١) المدونة : ٣ ص ٤٢ ، الفروق للقرافي ، طبعة الحلبي : ٣ ص ٧٤ الدسوقي : ٢
ص ١٧٢ . مخطوط السندي : ٨ ق ٥٥ أسنى المطالب : ٢ ق ١٥ من باب الجهاد ، تحفة
المحتاج : ٨ ص ٩٨ مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٨ ، ٢٦٢ .

(٢) راجع رسالة الدكتور العميد جابر جاد « إبعاد الأجانب » : ص ٩٥ ، ١٠٢ .

(٣) التاج والاكلیل للمواق : ٣ ص ٣٥٧ شرح مسلم : ٢ ص ٦٧ نيل الاوطار : ٨
ص ٨ شرح النيل : ١٠ ص ٤٧٣ .

(٤) مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٨ .

(٥) المرجع نفسه : ٤ ص ٢٥٨ - ٢٥٩ الام : ٤ ص ١٠٩ ، ١٢٦ . ولعل المقصود
بالذي هنا هو الشخص المستأمن الذي دخل بقصد امان وصار ذمياً بعد مضي سنة ، أما النعمي
المستوطن الاصيل فيعاقب كالسليم على جريمة التجسس بمختلف أنواع العقاب كما هو رأي الحنفية
وكما هو الملحوظ من الاشتراط وعدمه عند الفاقية .

وقال الحنابلة في الأرجح عندم : إن التجسس ينقض العهد ، وحينئذ يخير الإمام بين القتل والاسترقاق والفداء والمن كالأسير الحربي ؛ لأنه لا عهد ولا عقد يبق بعد النقض فأشبهه اللص الحربي^(١) . ويرى ابن القيم : أن قتل الجاسوس راجع إلى رأي الإمام ، فإن رأى في قتله مصلحة للمسلمين قتله وإن كان بقاؤه أصلح استبقاه^(٢) .

وقال الحنفية : لا ينتقض العهد بالتجسس ولكنه يعاقب الجاسوس ويحبس ويقتل^(٣) . ونحن نرى أن يقتل الجاسوس بصفة عامة ، مسلماً كان أو غير مسلم لشدة خطره على المصلحة العامة ، وهذا هو الثابت في السنة . روى أحمد وأبو داود والبيهقي عن فرات بن حيان^(٤) أن النبي ﷺ أمر بقتله وكان ذمياً وكان عيناً لأبي سفيان ، وحليفاً لرجل من الأنصار ، فربمحلقة من الأنصار فقال : إني مسلم ، فقال رجل من الأنصار : يا رسول الله ، إنه يقول : إنه مسلم . فقال رسول الله ﷺ : إن منكم رجالاً نكاهم إلى إيمانهم ، منهم فرات بن حيان^(٥) .

وبالنسبة للحربي المستأمن : روى سلمة بن الأكوع^(٦) . قال : أتى

(١) للقي : ٨ - ٥٢٥ - ٥٢٦ ، كشف القناع : ٣ - ٨٥ .

(٢) زاد المعاد : ٢ - ١٧٠ .

(٣) شرح السير الكبير : ١ - ٢٠٥ الخراج : ١٨٩ - ١٩٠ البسوط : ١٠ ص

٨٥ - ٨٦ فتح القدير : ٤ - ٣٨٢ .

(٤) هو فرات بن حيان بن ثعلبة بن عبد الزى ، كان حليفاً لبني سهم نزل الكوفة واجتني بها داراً في بني عجل وله عقب بالكوفة .

(٥) سنن أبي داود : ٣ - ٦٦ نيل الأوطار : ٨ - ٧ سنن البيهقي : ٩ ص ١٤٧ .

(٦) هو سلمة بن عمرو بن سنان الأكوع ، الأسدي : صحابي من الذين بايعوا تحت الفجرة كان شجاعاً بطلاً راعياً عداء ، له في الصحيحين ٧٧ حديثاً ، وتوفي في المدينة سنة (٥٤٧) .

رسول الله ﷺ عين من المشركين وهو في سفر ، قال : فجلس وتحدث عند أصحابه ، ثم انسل فقال النبي ﷺ : اطلبوه فاقتلوه . قال : فسبقتهم إليه فقتلته وأخذت سلبه (١) .

ويؤيد ما ذهبنا إليه أيضا أن الجاسوس المسلم يقتل (٢) لأن عمر رضي الله عنه — فيما رواه البخاري ومسلم — سأل رسول الله ﷺ قتل حاطب ابن أبي بلتعة (٣) لما بعث يخبر أهل مكة بمسير الرسول إليهم ولم يقل رسول الله ﷺ : لا يحمل قتله ، إنه مسلم ، بل قال : وما يدريك لعل الله أن يكون قد اطلع على أهل بدر فقال : اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم (٤) .

وقد نهى الله المؤمنين عن التجسس ونقل الاخبار إلى العدو . قال تعالى : لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ، ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة ، ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير ، (٥) . والمراد من الآية موالاته الكفار في نقل الاخبار إليهم وإظهارهم على عورة المسلمين (٦) .

وما رجحناه يتفق مع عمل الدول في الوقت الحاضر ، فإن الخطر الذي

(١) العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٢٩٦ ، فتح الباري : ٦ ص ١٢٦ .

(٢) وهذا هو رأي كبار المالكية وابن عقيل من الحنابلة . وقال الجمهور : إنه لا يقتل ، بل يعزر .

(٣) هو حاطب بن أبي بلتعة اللخمي : مهاجري ، شهد الوقائع كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان من أشد الرماة في الصحابة ، وكانت له تجارة واسعة توفي سنة (٣٠ هـ) .

(٤) القسطلاني : ٥ ص ١٣٧ العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٢٥٦ ، حلية الاولياء للاصبهاني : ٢ ص ١٨ الروضة الندية : ٢ ص ٣٥٠ .

(٥) آل عمران — ٢٨

(٦) راجع تفسير ابن كثير : ٢ ص ١٢٣ .

تعرض له الدول من حصول الجواسيس على أسرارها الحربية ، جعلها لا تتورع عن أن تنزل بهم أشد العقاب وأقساه ، وهو الإعدام شتقاً أو رمياً بالرصاص دون محاكمة . ويشتبه التجسس بل ومجرد الاشتباه فيه من الأسباب المشروعة للإبادة ، وكذلك القيام بالمؤامرات والدسائس ضد الدولة التي يقيم فيها الأجنبي أو ضد دولة أخرى لما في ذلك من أثر في تعريض سلامة الدولة في الداخل والخارج للخطر^(١).

ثانياً — أثر نقض الذمة والهدنة : قال الفقهاء : إن المعاهد والذمي^(٢) إذا انتقض الهد كان حكمه حكم الحربي ، فيحاربهم الإمام بعد بلوغهم مأنسهم وجوباً عند الجمهور ، وجوازا عند الشافعية . ولا خلاف في محاربتهم إذا حاربوا أو أمانوا أهل الحرب ، وله أن يبتديهم بالحرب . قال تعالى : « وإن فكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون »^(٣) . وحينا نقضت قریش صلح الحديبية . سار إليهم الرسول ﷺ عام الفتح حتى فتح مكة ، وعندما نقض بنو قريظة الهد قتل النبي ﷺ رجالهم وسبي ذراريهم وأخذ أموالهم ، وبنو النضير لما نقضوا الهد حاصروا الرسول وأجلاهم . ومن المعروف أن الهدنة عقد مؤقت ينتهي بانقضاء مدته فيزول بنقضه . وفسخه كمقد الإجارة بخلاف عقد الذمة^(٤).

(١) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور سامي جنية : ص ٢٦٣ ، ٢٦٦ . رسالة إمام الأجانب للاستاذ الدكتور جابر جاد : ص ١٠١ أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٧٥ .

(٢) يلاحظ أننا حصرت حالة نقض الذمة فيما إذا قاتلوا وكانت لهم منعة ، وهذا يتحقق في الغالب في الذميين الداخلين قريبا في عهد الذمة .

(٣) التوبة - ١٢ .

(٤) راجع شرح السير الكبير : ٤ ص ١٦٤ فتاوى الولوالجي : ٢ ص ٢٧٨ حاشية =

ومن فضول القول أن نذكر أن الإسلام الذي يحافظ على المروءة والشرف ويحترم اليهود إذا أجاز قتال من نقض العهد فلا يجوز قتل الرهائن ، ولذا عندما نقض الروم عهدهم زمن معاوية ، وفي يده رهائن امتنع المسلمون جميعاً من قتلهم وخلوا سبيلهم وقالوا : « وفاء بغدر خير من غدر بغدر » . وقال النبي ﷺ - فيما صححه الحاكم على شرط مسلم - : « أد الأمانة لمن ائتمنك ولا تخن من خانك »^(١) .

هذا ما اتفق عليه الفقهاء على الجملة . واختلفوا فيما لولي الأمر أن يعامل به الذمي الذي ينتقض عهده^(٢) . فقال أبو حنيفة ومالك في المشهور عنه^(٣) : إن من انتقض عهده من أهل الذمة يكون كالمرتد فيقتل متى قدر عليه ، وتسبى نساؤه وذراؤه كما فعل رسول الله ﷺ ببني أبي الحقيق^(٤) ، حيث كان يؤذي رسول الله ﷺ - كما روى ذلك البخاري

= أبي السعود : ٣ ص ٤٥٦ شرح قاضي خان على الريادات : ق ٢٥٥ المحيط : ٢ ق ٢٥٥ ب ، الحرشي ، الطبعة الأولى : ٣ ص ١٧٢ منع الجليل : ١ ص ٧٦٥ الواق - ٣ ص ٣٨٥ الأم : ٤ ص ١٠٧ ، ١٠٩ الروضة : ٢ ق ١٣٧ ب ، أسنى الطالب : ٢ ق ١٤ من باب الجهاد ، الحاوي : ١٩ ق ١٨٠ تحفة المحتاج : ٨ ص ٩٨ ، ١٠٣ الفرح الكبير : ١٠ ص ٥٧٥ ، ٨٣ الاقناع : ق ١٠١ ب ، كشاف القناع : ٣ ص ٨٨ وما بعدها . رسالة القتال لابن تيمية : ص ١٣٨ .

(١) راجع الروض النضر : ٣ ص ٣٨٠ الاحكام السلطانية للماوردي : ص ٤٨ الاموال : ص ١٦٢ .

(٢) راجع اختلاف الفقهاء للطبري : ص ٢٣ الميزان : ٢ ص ١٨٧ .

(٣) راجع شرح السير الكبير : ٤ ص ١٦٤ حاشية أبي السعود : ٣ ص ٤٥٦ مخزن الفقه : ق ٨٧ ، فتح القدير : ٤ ص ٣٨٢ المدونة : ٣ ص ٢١ حاشية البناني : ٣ ص ١٤٧ .

(٤) هو أبو رافع عبد الله بن أبي الحقيق من بني النضير ، أجلاه النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة مع قومه فزل خير ، قتله أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بنجر قبل وقعة الخندق ، لأنه كان يسب النبي صلى الله عليه وسلم .

والبيهقي^(١) ، وجاء في الحرشي^(٢) : انه إذا انتقض عهد القمي بصير كالحربي الأصلي في النظر فيه إذا ظفر به بأحد الأمور الخمسة الخيرة فيها في الأسرى : وهي القتل والاسترقاق والمن والفداء وضرب الجزية . ويلاحظ أن القتل عند الحنفية والمالكية مقيد بوجود مخالفة قوية كالثمرد على الإمام ، ونبد العهد مجاهرة ، وغير ذلك من الأمور المحتاجة إلى قوة شديدة ومناقشة عظيمة ، ذلك أن من ثبت له عصمة الدم لا يباح دمه إلا بموجب خطير^(٣) .

وقال الشافعي في أظهر قوليهِ وأحمد والزيديَّة في أرجح القولين عندهم : إن من انتقض عهده بقتال قتل ولا يبلغ المأمن ؛ لقوله تعالى : « فإِنْ قَاتَلْتُمُ فَاقْتُلُوهُمْ »^(٤) ، ولأنه لا وجه لإبلاغه مأمنه مع نصبه القتال . أما من انتقض عهده بغير قتال ولم يسأل تجديد عهده فالإمام غير فيه بين أربعة أشياء : القتل^(٥) والاسترقاق والفداء والمن كالأسير الحربي ، لأنه قدرنا عليه في دارنا بغير عهد ولا عقد ولا شبهة ذلك ، فأشبهه الجاسوس الحربي ، ويختص ذلك به دون ذريته ، لأن النقص وجد منه دونهم فاختص به كما لو أتى ما يوجب حداً أو تعزيراً .

ولا يجب رده إلى مأمنه لعظم جنايته لأنه صار بذلك حريباً ، وقد

(١) صحيح البخاري : ٤ ص ٦٤ سنن البيهقي : ٩ ص ٧٩ .

(٢) الحرشي ، الطبعة الأولى : ٣ ص ١٧٢ ، منح الجليل : ١ ص ٧٦٥ المواق :

٣ ص ٣٨٥ .

(٣) راجع الفروق ، طبعة الحلبي : ٣ ص ٧٤ .

(٤) البقرة - ١٩١

(٥) قال الماوردي : معنى جواز قتاله أنه ارتفع ذلك الخطر الذي أوجبه عقد الذمة

لا الإباحة فقط لأنه صار حرماً لنا في دار الإسلام (شرح الحاوي - ٤ ق ٣٠) .

فعل باختياره ما أوجب انتفاض أمانه ، وهذا يتفق مع ما احتج به فريق من العلماء وهو أن أبا عبيدة قتل نصرانياً - كما سبق لدينا - لأنه استكره مسلمة على الزنا ، ولم يردده إلى مأمته ولم يشكر ذلك عليه فكان اجماعاً ، وأن عمر صلب يهودياً زنى بمسلمة ، وقد شككنا في الحادثتين (١) غير أن الشافعية قالوا : الأشبه بمذاهبهم وهو المنصوص عليه : أن الذمي إذا امتنع من أداء الجزية لا يجبر على ذلك ولكن ينبذ إليه ويلحق بمأمته (٢) : أي بالمكان الذي يرغب فيه وتقبله سلطات الدولة ، ويتنظر فيه تحقق الأمان والحماية . وبعبارة أخرى ، الأمن : هو الحل الذي يأمن فيه على نفسه وماله من أقرب بلاد غير المسلمين (٣) . وإذا كان مأمته اليوم هو دار الإسلام لا اعتباره جزءاً من الوطن الاسلامي فيطبق عليه أحكام إسقاط الجنسية والإبعاد من إقليم الدولة كما هو منظم في قانونها الدولي الخاص . ونحن نؤيد القول بقتل من قاتلنا ونقض عهدنا . أما إذا كان النقض بغير القتال فلولي الامر أن يعامل ناقض العهد بما يحفظ الأمن وكرامة الدولة . والمعروف اليوم كما قلنا ، أن للدولة إسقاط جنسيتها عن بعض الافراد غير المرغوب فيهم ، أو الذي ثبت من قبله إخلال بواجب الولاية نحوها (٤) . ومع ذلك فإن الحنفية لا يميزون إبعاد الذمي ولو خيف من

(١) راجع ص ٣٤٩

(٢) راجع فيما سبق : أسنى المطالب : ٢ ق ١٤ من باب الجهاد ، الروضة : ٢ ص ١٣٧ ب ، شرح الحاوي : ٤ ق ٢٧ بميرمي المنهج : ٤ ص ٢٥٧ ، تحفة المحتاج : ٨ ص ٩٨ المفتي : ٨ ص ٤٥٨ ، ٥٢٦ البحر الزخار : ٥ ص ٤٦٣ .

وفي رأينا ان الامتناع من اداء الجزية لا يسوغ الالحاق بالمأمن (بحسب تعبير الشافعية) وإنما ينبغي أن يحمل الشخص على تنفيذ التزامه الناشئ عن العقد كما رجحنا سابقاً .

(٣) راجع نهاية المحتاج : ٧ ص ٢٣٤ .

(٤) انظر رسالة ابعاد الاجانب للإستاذ الدكتور جابر جاد : ص ١٥٩ القانون الدولي الخاص للدكتور عز الدين عبد الله : ١ ص ٢٥٥ القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٦١ .

حياته أو أتى ما يتناقض مع المبدأ^(١) . وذلك لأن الذمي بخلاف المستأمن من أتباع الدولة ويقيم فيها بصفة دائمة فهو يعاقب على جريمته كما يعاقب المسلم ، لأنه خاضع لسلطة الدولة بخلاف المستأمن ، وهذا ما نرجحه .

هذا هو أثر النقض في المعاهدات في الإسلام . وقد وجدنا في القانون الدولي ما يشبه رأي فقهاءنا بالنسبة لنقض الهدنة ، فهناك فريق من الشراح يرى أن أي إخلال يقع من الطرفين بما يجب عليه في الهدنة يبيح للطرف الآخر العودة إلى أعمال القتال مباشرة دون سبق إنذار . وقد خالفهم في ذلك الشراح الحديثون : فإنهم يرون أن حصول الإخلال يبيح للطرف الآخر أن يعلن الطرف المخل بنقض الهدنة دون أن يبيح له العودة إلى أعمال القتال مباشرة . وجاءت لائحة الحرب البرية فحسنت الخلاف وقررت أن الإخلال بنقد الهدنة يعطي الطرف الآخر في حالة الضرورة القصوى أن يعود إلى الحرب مباشرة^(٢) .

وهذا الحكم أكثر إيجابية مما قرره الشراح الحديثون ، وبذلك يتقارب التشريعان الإسلامي والدولي بالنسبة لآثر نقض الهدنة إذ أن لولي الأمر في الإسلام سلطة تقدير إعلان الحرب والعودة إلى القتال مع العدو بحسب ما يرى من المصلحة .

مقارنة

تبين من الكلام على المعاهدات التي تتعلق بشئون السلم والأمان المتبادل بين المسلمين وغيرهم أنها تنقسم إلى ثلاثة أنواع : إما ذمة وإما أمان وإما

(١) راجع فتح القدير : ٤ ص ٢٩٤ .

(٢) قانون الحرب والحياد ، جنينة - ص ٤٣٣ .

هدنة . وقد صرفنا أثر الحرب في كل منها . وقلنا : إنها تصلح نواة
طيبة لتوسيع نطاق المآهداث مع غير المسلمين ؛ وإن الحرب تلفيها وهو
أمر طبيعي .

أما في الناحية المدنية : فإن المقود التجارية ونحوها مع غير المسلمين ،
تظل نافذة حتى بعد نشوب الحرب بشرط ألا يكون موضوع تلك المقود بما
فيه تقوية الحريين على المسلمين سواء أكانت سلاحاً أم لا ^(١) .

والمآهداث في القانون الدولي إما أن تنقضي باتفاق أو بنير اتفاق ،
والأحوال الآتية هي التي تنقضي بنير اتفاق استثناء .

١ - الفسخ : ومقتضاه أنه يجوز لدولة تكون طرفاً في مآهدة أن تعلن
عدم التزامها بما ورد فيها ، إذا ما أخل الطرف الآخر بالتزاماته المقررة
في المآهدة ^(٢) .

وهذا شبيه بما قرره جمهور الفقهاء المسلمين من أن المآهدة تنقض
بمخالفة مقتضى المآهدة . والحنفية لا يميزون تقضها إلا إذا كان للطرف
الآخر منعة . وقد قلنا : إن مذهبهم يتفق مع المعمول به في قانون الحرب
بين الدول الحاضرة .

٢ - تغير الظروف : جرى الشراح على القول بأن المآهداث تعقد
تحت شرط ضمني هو بقاء الأمور على أحوالها ، فإذا ما تغيرت هذه
الأحوال كان للدولة أن تطالب الطرف الآخر بإبطال أو تعديل المآهدة ،

(١) حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣١٢ مخطوط السندي : ٨ ق ٤٤ .

(٢) مبادئ القانون الدولي العام للاستاذ الدكتور حافظ قائم - ص ١١١ القانون الدولي

العام للاستاذ علي ماهر : ص ٤٦١ .

وكان عملها هذا متفقاً مع قواعد القانون الدولي العام . وكثيراً ما نحتاج الدول بتغير الظروف للخروج من نطاق الالتزامات التي سبق لها أن أخذتها على نفسها في وقت ضعف سياسي أو عسكري متى استردت قوتها أو زال ضعفها ، وبدأ لها أن تنفذ هذه الالتزامات قد صار ثقيلاً أو مفضولاً أو غير مرغوب فيه ^(١)

وهنا اتفق الحنفية مع ما قرره شراح القانون الدولي ، فإنهم أجازوا لولي الأمر نقض المعاهدة إذا تغيرت المصلحة بالنسبة للشروط الموجودة في المعاهدة . وأما جمهور الفقهاء فقد التزموا بالبقاء على العهد حرصاً على تنفيذ الأوامر الدينية التي تطالب بالوفاء بالعهود من مثل قوله تعالى : « وأوفوا بعهدي الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً ، إن الله يعلم ما تفعلون » ^(٢) . ومذهب الجمهور قريب مما لاحظته بعض شراح القانون الدولي من أن المغالاة في الاعتراف للدولة بحق فسخ المعاهدة بإرادتها المنفردة يؤدي إلى فوضى في العلاقات الدولية ^(٣)

٣- الحرب : اختلف فقهاء القانون الدولي في موضوع أثر الحرب في المعاهدات ، فمذهبهم قرر أن المعاهدات التي تنظم حالة دائمة كمعاهدات تعيين الحدود أو تنظم حالة الحرب نفسها ، أو تحدد معاملة الأسرى ونوع الأسلحة المشروعة وغير المشروعة ، أو التي تعترف لدولة أخرى غير متحاربة بحقوق معينة لا تنتهي بقيام الحرب . أما المعاهدات السياسية التي

(١) راجع القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٢٧٣ - ٢٧٤ حافظ فاهم-

ص ٥١٢ .

(٢) النحل - ٩١

(٣) راجع القانون المقارن للاستاذ الدكتور عبد المنعم البدر اوي : ص ١٧٨ .

تقوم على أساس من الصداقة وحسن التفاهم بين الدولتين المتعاقبتين كعاهدات الصداقة والتحالف ومعاهدات الجوار والتجارة ، أو المعاهدات التي كانت الخلاف في شأنها سبباً في إثارة الحرب ، فإنها تنقضي بقيام الحرب حالة الحرب^(١) ؛ لأن حالة الحرب تقضي على حرية التنقل وامتيازات السكان المقيمين على الحدود ، وتقضي على المبادلات التجارية وعلى النظام الاقتصادي الذي عقدت في ظلها تلك المعاهدات .

ويمكن القول : إن القاعدة العامة تقضي بإلغاء جميع المعاهدات الثنائية بمجرد نشوب الحرب ما عدا تلك التي يعرب الطرفان المتحاربان عن رغبتها في التمسك بها .

أما فقهاء المسلمين فإنهم قرروا أن المعاهدة التي تتعلق بالأمان مطلقاً تنقض إذا قاتل المعاهد المسلمون أو ظاهر عليهم عدواً آخر . قال تعالى « فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين »^(٢) وقد فعل ذلك رسول الله ﷺ والمسلمون ، فقد استمر المقد والمهنة مع أهل مكة إلى أن نقضت قريش العهد ، ومالوا حلفاءهم ، وم بنو بكر على خزاعة أحلاف رسول الله ﷺ ، فعند ذلك غزاها الرسول ففتح الله عليه البلد الحرام^(٣) .

أما المعاهدات التجارية فإنها لا تنقضي بقيام الحرب ، ويظل التبادل

(١) راجع أوبنهايم - لوترباخ : ٢ ص ٢٥٣ وما بعدها ، بريري : ٢٥٣ وما بعدها بريجز : ص ٩٤٢ ويزلي : ص ٣٤٥ وما بعدها ، القانون الدولي العام للأستاذ الدكتور حمد سلطان : ص ٢٧٠ - ٢٧١ أبو حيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٥٩ .

(٢) التوبة - ٧

(٣) انظر تفسير ابن كثير : ٤ ص ١٢٠ تفسير الطبري : ١٠ ص ٥١ تفسير الألوسي : ١٠ ص ٥٥ البداية والنهاية : ٤ ص ٢٧٨ الحاوي : ١٩ ص ٢٢٨ تحفة المحتاج : ٨ ص ١٠٣ شرح النيل : ٧ ص ٦٠٦ .

مشروعاً بين دار الإسلام ودار الحرب بشرط ألا يكون ذلك على حساب المسلمين وفي صالح غيرهم . ولا تأتي قواعد الإسلام أن تقرر أن المعاهدات التي تنظم وضماً عاماً لا صلة له بالمتحاربين أساساً لا تتأثر بقيام الحرب .

وبذلك ظهر الخلاف بين الفقه الاسلامي والفقه الدولي في مسألة المعاهدات التجارية ، فإن مبدأ الاسلام هو الرحمة بالكافة واحترام الانسانية وتكريمها كما عرفنا . وأما الفقه الدولي فإنه يضيق على المدو المحارب منها أمكن ذلك ، ويحاربه اقتصادياً بقصد الوصول إلى أغراض الحرب بكافة الوسائل وتمجيز المدو عن الاستمرار في الحرب .

اثر الحرب في معاهدات الحياد :

اتبيننا إلى أن الإسلام يقر ما يسمى اليوم بحالة الحياد المؤقت إزاء حرب قائمة (١) ، وأما الحياد المؤبد أو الدائم فلا يتفق مع الوجهة الإسلامية القديمة إلا إذا كان حاصلًا بمعاهدة مع المسلمين ، فقد يكون الحياد بدفع مال من المحايد ، وقد لا يكون معه مال وإنما القصد أن يأمن المسلمون جانب البلد المحايد . وقد أوردنا نمونجاً من معاهدات الحياد في الاسلام ،

(١) يلاحظ أن فكرة الحياد في رأي البعض فقدت كثيراً من قيمتها ، وطفت عليها فكرة جديدة أجدي لتحقيق صالح الجماعة ، وهي فكرة التضامن الدولي للمحافظة على السلم والامن الدوليين وقد برزت هذه الفكرة في عهد عصبة الامم في مواضع عدة . (راجع رسالة الدكتور حامد سلطان « تطور مبدأ الحياد » : ص ٣٣٤ أبو هيف ، المراجع السابق - ص ٦٨٣) . ويلاحظ أيضاً أن الاسلام لم يتبلور في عصره فكرة الحياد ، وإنما اتجه إلى تحقيق الفكرة المالية للعريضة وهي إقامة التعاون الانساني والاخاء العالمي على أساس ديني كي تتلام الشعوب وتلتقي على هدف واحد يتصاغر أمامه كل مبدأ حديث كفكرة التضامن الدولي الذي قلما يتحقق وقد اتبيننا سابقاً إلى أن نظام الحياد لا يتعارض إطلاقاً مع نظام الامن الجماعي ، لانه مبدأ يخدم السلام ولكن في نطاق اقليمي .

ومضمونها ألا بين المحايدين المسلمين ولا بين عدوم عليهم سواء أكانت بالمشاركة فعلا بقتال ، أم بدعم العدو بأموال لها فائدتها في القتال كإمداده بأخبار تحركات جيوش المسلمين أو بمساعدته بتقديم عدد وآلات الحرب .

وعلى المسلمين أن يحترموا حالة الحياد ، إذ أن عدم احترامهم لذلك الحالة يتنافى مع مبدأ التزامهم بالوفاء بالهود ، وبالمقابل على غير المسلمين أن يحترموا حياد البلد المحايد ، فلا يتخذوا إقليمه مثلاً مقرأً للتحصن والدفاع الحربي أو الاعتداء على الطرف المحارب .

وإذا أخل البلد المحايد بالتزاماته بمنع أي من المحاربين من القيام على إقليمه بعمل من أعمال الحرب ، أو بالامتناع عن تقديم أي مساعدة لمحارب تضر بالطرف الآخر كانت مهادنة الحياد عرضة للالغاء .

وواجبات وحقوق الدولة المحايدة هذه تشبه ما هو مقرر في القانون الدولي حيث إن اتفاقية لاهاي سنة ١٩٠٧ نظمت للمحايدين واجباتهم وحقوقهم بما يدور حول فكرتين أساسيتين :

- أولاً - الامتناع عن الاشتراك في القتال لإحدى الدول المحاربة .
 - ثانياً - واجب الدول المحايدة في منع الاعتداء على إقليمها وسيادتها (١) .
- وإذا قامت الحرب بين المسلمين وغيرهم مع وجود حالة حياد بالمعنى

(١) راجع أوبنهايم - لوترباخ : ٢ ص ٥٣٩ ، ٥٤٢ بريجز : ص ١٠٣٣ وما بعدها رسالة الدكتور حامد سلطان (تطور مبدأ الحياد : ص ١١٦ ، ١٢٨) ، فؤاد شباط : ص ١٦١ - ١٦٢ أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٧٥٥ وما بعدها . حافظ غانم : ص ٦٣٥ - ٦٤٠ . النظرية المعاصرة للحياد ، بحث الدكتورة عائقة راتب في مجلة القانون والاقتصاد السنة ١٩٦٢ : ص ٢٠٥ وما بعدها .

الحديث فإن تلك الحرب لا تؤثر على وضعهم تنفيذاً لالتزامات المعاهدة كما عرفنا سابقاً .

وهذا ما وجدناه في القانون الدولي حيث رأينا أن معاهدات الحياد الدائم لا تنقضي بقيام الحرب بين المتحاربين . وكذلك الأمر بالنسبة للحياد المؤقت ، على المتحاربين احترام حياد الدول المحايدة بحسب ما تقرره اتفاقيتا لاهاي سنة ١٩٠٧ ، وإن كان ذلك الاحترام قد أهدر خلال الحربين العالميتين كما حصل من ألمانيا وغيرها باعتدائهم على حياد بلجيكا ونمحوها ، فأهدرت سيادتهم واقتحمت أراضيهم واعتدي على أموالهم وتبددت تجارتهم ، واكتنوا بنار الحرب كطرف فيها (١) .



(١) راجع سفارلين : ص ٣٦٤ أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٧٤٣ وما بعدها ، حافظ غانم - ص ٢٥٤ .

الفصل الرابع

الأسرى والبحرعى والمرضى وقتلى

تمهيد : إذا نشبت الحرب تمخضت عنها نتائج كثيرة وآثار هامة : منها ما يتعلق بالأشخاص ومنها ما يتعلق بالاموال . فبالنسبة للأشخاص يجوز توجيه أعمال القتال ضد من بحسب ما يقرره القانون والشرعية . فإذا ما وجهت وسائل القتال نحو جيش العدو نجح من ذلك بالضرورة عادة أن يتم في سلطة المتحاربين بعض أفراد من العدو يستبرون أسرى حرب . وأسير الحرب عند فقهاء القانون الدولي : هو كل شخص يؤخذ لا لجرمة ارتكبا ، وإنما لأسباب عسكرية (١) .

كذلك يوجد في ساحة المعركة حتماً مرضى وجرحى مازالت فيهم بقية من حياة ، وهناك قتلى أصبحوا جثثاً هامدة . فما هو موقف الإسلام في شأن هؤلاء جميعاً ، وما هو التطور الحديث الذي آلت إليه معاملة هؤلاء الأصناف ، إذ أن الحرب شأنها الطبيعي في كل زمان أن تنجلي عن أسارى وجرحى وقتلى . لذلك فإننا سنبحث هذه الامور بالتفصيل ، وذلك في مبحثين .

(١) انظر أوبنهايم - لوترباخ : ٢ ص ٣٠٨ ، بريجز : ص ١٠١٠ ، ويزلي : ص

المبحث الأول

واجبات المسلمين نحو أسرى الحرب

المطلب الأول - معاملة الأسير :

في قديم التاريخ كان الأسرى يذبحون أو يقدمون قرابين للألهة . ثم صاروا يستعبدون ويتخذون رقيقاً للبيع والشراء^(١) . وقد عامل الفرس أسرام بقسوة لا هودة فيها ، فكانوا ضحية التنكيل والتعذيب والقتل والصلب . كذلك كان الإغريق يفعلون بأسرام^(٢) . والمرب تأثروا في جاهليتهم بمادات مجاورهم ، فلم تكن معاملة الأسير عندهم تتصف بصفات الرحمة والانسانية . فلما جاء الاسلام ضرب القدح الممل في الرفق بالأسارى والرحمة بهم والعناية بشأنهم . فقد قال عليه الصلاة والسلام كما روى الطبراني في الكبير عن نبيه بن وهب^(٣) في أسارى بدر : « استوصوا بالأسارى خيراً »^(٤) . وقال أبو عزيز بن

(١) راجع ابنهناج - لوترباخت : ٢ ص ٣٠١ ، ويزلي - ص ٦٣٥ ، أبو هيف : ص ٦١٨ .

(٢) انظر مجيد خدوري ، المرجع السابق : ص ١٢٦ .

(٣) هو نبيه بن وهب بن عثمان بن أبي طليحة البصري (الإصابة في تمييز الصحابة : ٦ ص ٢٣٢) .

(٤) منتخب كثر المال من مسند أحمد - ٢ ص ٣١٣ ، البداية والنهاية - ٣ ص ٣٠٦ والحكم في الحديث ليس لمجرد المفروعية ، بل للوجوب ، لأنه وارد بصيغة الأمر ، وكلمة الوصية إن كانت تستعمل في الإيجاب فادونه ، فلا نبراً من العهدة والمسئولية يميناً إلا بالتزامها .

عمير (١) فيما رواه أحمد : مر بي أخي مصعب بن عمير (٢) ورجل من الانصار يأسرني فقال له : شد يدك به فان أمه ذات متاع . قال : وكنت في رهط من الانصار حين أقبلوا بي من بدر ، فكانوا إذا قدموا غداهم وعشاءهم خصوني بالخبز وأكلوا التمر ، لو صية رسول الله ﷺ إياهم بنا ، ما يقع في يد رجل منهم كسرة من الخبز إلا تفحني بها ، قال : فأستحي فأردها على أحدهم فيردها علي ما يمسا (٣) . وبموجب هذا نص الفقهاء على أنه لا يجوز تعذيب الأسير بالجوع والعطش وغير ذلك من أنواع التعذيب ؛ لأن ذلك تعذيب من غير فائدة . وقد روي أن رسول الله ﷺ قال في بني قريظة بعد ما احترق النهار في يوم صائف : « لا تجمعوا عليهم حر هذا اليوم وحر السلاح ، قتلوهم حتى يردوا » (٤) .

وبهذا يبطل ما يدعيه بعض الكتاب الغربيين من أن المسلمين كانوا يعاملون الأسرى معاملة ليست أقل قسوة من سابقهم (٥) . وقد استندوا في ذلك إلى آية في القرآن الكريم : « ما كان لني أن يكون له أسرى حتى بشخن في الأرض ، تريدون مرض الدنيا والله يريد الآخرة ، والله عزيز

(١) هو أبو عزيز بن عمير بن هاشم بن عبد مناف بن عبد الدار البصري اسمه ذرارة وله صحبة وصحاح من النبي صلى الله عليه وسلم اتفق أهل الفسازي على أنه أسرى يوم بدر .

(٢) هو مصعب بن عمير بن هاشم بن عبد مناف ، القرشي ، صحابي ، شجاع ، من السابقين إلى الاسلام ، حل اللواء يوم أحد فاستشهد سنة ٣ هـ ، وكان يلقب « مصعب الخير » .

(٣) عجم الزوائد : ٦ ص ٨٦

(٤) شرح السيرة الكبير : ٢ ص ٢٦٤ .

(٥) خدوري ، المرجع السابق : ص ١٢٧ .

حكيم . لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم ، (١) .
فقد نزلت هذه الآية بعد مشاورة الرسول ﷺ أصحابه في شأن أسرى بدر ، بسبب أنه لم يكن قد نزل تشريع دائم بالنسبة للأسرى ، فأشار الصحابة ما عدا عمر بأخذ الفداء منهم ، فنزلت الآية بماتب الله تعالى نبيه فيها على اتخاذ الأسرى قبل أن تقوى شوكة الإسلام ، وقبل أن يتم خذلان المدو وقهره (٢) . فسبب نزول هذه الآية يدلنا على أن قتل المحاربين كان هو الشأن المطلوب في مبدأ قيام دولة الإسلام حتى يصف المتظاهرون عليه ، ويتضاءل الخطر على الدولة الناشئة ، ولئلا يتجسس أحد على المسلمين . وليس الحكم المقرر في الآية تشريفا دائما يعمل به حينما تستقر الأمور وتسير في طريقها الطبيعي . وهذا شأن كل دعوة أو ثورة إصلاحية لا بد لظهورها من التمكين لها في الأرض وعدم الاستخذاء أو الاستضعاف أمام الأعداء . وإذا عرفنا أن عادة قتل الأسرى وتمذيبهم كان هو السائد لدى الرومان والفرس واليهود ، فلإذن يكون حكم قتل الأسرى إذا أريد الأخذ به ملاحظا فيه مراعاة مبدأ المعاملة بالمثل في بادئ التشريع ، أو يكون ذلك مجرد الامتنان والترغيب في الإسلام . وإظهار ما كان ينبغي أن يتبع بحكم المادة ، وفي نشوة الظفر والنصر ، لولا تسامح الرسول عليه السلام . وبناء عليه فكان الذي حدث مع ذلك هو الفداء ولم يحدث تقنيل للأسرى . فالكتاب من الله لرسوله هو في الظاهر وفي حالة من الضرورة لإيجاد جو من الرهبة يزول بزوال مقتضياتها ، فقبول الفداء إذن لا يخالف إرادة الله في الواقع بدليل نزول آية أخرى محكمة

(١) الأنفال : ٦٧ - ٦٨

(٢) تفسير الكشاف : ٢ ص ٢٣ ، تفسير الرازي : ٤ ص ٣٨٥ ، سنن البيهقي : ٦

ص ٣٢١ ، ٣٢٤ مشكل الآثار للطحاوي : ٤ ص ٢٩٣ .

تقرر مصير الاسرى : إما بالنى عليهم وإطلاق سراحهم أو بمفاداتهم على مال أو نفس . قال تعالى : « فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثختموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها » (١)

والخلاصة أن آية الاثخان فى الارض عتاب من أجل الأسر نفسه ولجورد الأسر قبل أوانه ودون تحقق شرطه الذى هو الاثخان فى عدو المسلمين وقهره طمعاً فى عرض الدنيا . قال الامام الرازى : « إن المراد من هذه الآية حصول العتاب على الأسر لغرض أخذ الفداء ، وذلك لا يدل على أن أخذ الفداء محرم مطلقاً ، وإذن فلا تدل هذه الآية على جواز قتل الأسير ، ولا تنافى بينها وبين آية « فإما منا بعد وإما فداء » .

وفى التاريخ الاسلامى نجد ما يؤيد هذا الاستقرار التشريعى فى الاسلام ، فقد حاول عمر بن عبد العزيز معالجة مسألة الأسرى لا من المسلمين فحسب . ولكن من الروم أيضاً مما يدل على امتلاء قلبه بحب البشرية كما هو مقتضى تعاليم الاسلام ، فقد دخل فى مفاوضات مع البيزنطيين للبحث فى مسألة فداء المسلمين الأسرى الذين وقعوا فى الحملات التى وجهت فى آسيا الصغرى طوال حكم الخلفاء السابقين (٢) .

هذه الانسانية والرحمة الحقيقية بالأسرى فى ظل الاسلام حاكها القانون الدولى ، فقرر ضرورة التزامها ، وأوجب صيانة حياة الأسرى ، وأوصى بحسن معاملتهم بما تقتضيه الانسانية المتقدمة ، ونظم معاملتهم فى لائحة لاهاي للحرب البرية سنة ١٩٠٧ (المواد ٤ - ٢٠) ، واتفاقية جنيف الثانية سنة ١٩٢٩ وسنة ١٩٤٩ ، ولم يعتبر الأسر إجراءً زجرياً ، بل تدبيراً احتياطياً لإزاء عدو مجرد من السلاح (٣) بعد أن كانت معاملة

(١) سورة محمد : ٤

(٢) التاريخ السياسى للدولة العرية للدكتور عبد النعم ماجد : ٢ - ٢٦٨ .

(٣) راجع بريجز : ص ١٠٠٨ - ١٠١١ ، أبو هيف : ص ٦١٨ حافظ فاهم : ص

٦٠٣ المجلة الأمريكية للقانون الدولى ، عدد ١٩٥١ م : ص ٤٧٢ ، ٦٧١ .

الأسرى بين الدول يشوبها الشيء الكثير من القسوة المتعمدة أو الإهمال المؤذي ، ولم تتشبع الدول بفكرة أن أسير الحرب ليس مجرمًا حتى يعامل معاملة المجرمين إلا في أواخر القرن الثامن عشر^(١) .

وإذن فلا يصح لإنسان أن يستدل بمذلول آية : « ما كان لني أن يكون له أسرى ... » السابق ذكرها ، لأنها عتاب من أجل الأسير نفسه كما قلنا ولأنها تتضمن تقرير الشأن الذي ينبغي أن يعامل به المحاربون ، وأن الأسرى يجوز قتلهم بحسب المرف القائم بين الأمم ، ولكن الإسلام لم يسلك هذا المسلك مع الأسرى بل ولم تتعرض له الآية إظهاراً لميزة الامتثال من الله على عباده وترغيباً لهم في الإسلام ، مما يدل كما قلنا على أن إرادة الله الحقيقية هي عدم قتل الأسرى ، وأن موقف الإسلام من الأسرى قبل ثلاثة عشر قرناً موقف مثالي رائع قبل أن تأتي اتفاقية جنيف ونحوها التي ما زالت غير نافذة إلى الآن عند غالب الدول^(٢) .

المطلب الثاني — معتقلات أسرى الحرب :

بتأثير فكرة الانسانية والشرف اللازمة في معاملة الأسرى يجب في القانون الدولي الاكتفاء بحجز الأسرى ، أو وضعهم تحت المراقبة مع العناية بهم ، حتى يتقرر الإفراج عنهم في نهاية الحرب .

ويجوز اعتقال الأسرى في أي مكان بأنحاء الدولة ، ويحسن أن يكون بعيداً عن السكان ، وأن يكون المكان مسوراً ، بشرط أن يكون محل الاعتقال صحيحاً يراعى فيه ما يراعى في أما كن إقامة جيش الدولة الأسيرة نفسها^(٣) .

(١) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور سامي جنيته : ص ٢٧٧ .

(٢) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور جنيته : ص ٢٧٧ — ٢٧٨ .

(٣) انظر أوبنهايم — لوترباخ : ص ٢٠٥ قانون الحرب ، جنيته : ص ٢٧٩ أبو

هيف : ص ٦١٨ وما بعدها .

وفي الإسلام نجد القرآن الكريم يأمر بشد الوثاق على من قدر عليه من العدو ، وهو كناية عن قيد الأسر ووقوع الأعداء أسرى واستقرارهم في قبضة المسلمين^(١) . وهذا يدل على أن الأسير يجب أن يمنع من الفرار وذلك بحبسه ، ولم يكن المسلمون في صدر الإسلام ينظمون أماكن مخصصة للاعتقال أو الحبس ، وذلك بسبب بساطة الأوضاع حينئذ ، فكان يوضع الأسير إما في المسجد مؤقتاً حتى يبت في شأنه ، وإما أن يوزع الأسرى على أفراد المسلمين باعتبارهم أنهم متضامنون مع حكومتهم ، وهذا هو الغالب مع عموم الأمر بالوصية بهم خيراً ، والمسلم ينفذ التعاليم الملقاة إليه بكل الأحوال دون شطط ولا إهمال .

يدل لذلك حادثتان مشهورتان : فقد روى البخاري ومسلم أن الرسول عليه السلام حبس في مسجد المدينة رجلاً من بني حنيفة ، يقال له : ثمامة بن أثال^(٢) سيد أهل الهامة ، فربط بسارية من سواري المسجد^(٣) . وروى البيهقي أن سودة بنت زمعة^(٤) رأت في بيت النبي ﷺ في المدينة أبا زيد سهيل بن عمرو^(٥) أحد أسرى بدر مجموعة يده إلى عنقه بحبل . فلم تملك نفسها أن توجه إليه الكلام قائلة : أي أبا زيد ! أسلمتم أنفسكم

(١) تفسير البحر المحيط : ٨ ص ٧٤ ، مذكرة التفسير الرابعة بكلية العربية بالازهر :

ص ٧٢ .

(٢) هو ثمامة بن أثال بن النعمان اليامي ، من بني حنيفة ، أبو امامة ، صحابي ، كان سيد أهل الهامة ، له شعر ، قتل سنة (١٢ هـ) .

(٣) شرح مسلم : ١٢ ص ٨٧ سنن أبي داود : ٣ ص ٧٦ سنن البيهقي : ٦ ص ٣١٩ .

(٤) هي سودة بنت زمعة بن قيس بن عبد شمس ، من لؤي ، من قريش إحدى أزواج

النبي صلى الله عليه وسلم ، توفيت في المدينة سنة (٥٤ هـ) .

(٥) هو سهيل بن عمرو بن عبد شمس ، القرشي العامري ، من لؤي ، خطيب قريش ،

وأحد ساداتها في الجاهلية . أسلم يوم فتح مكة وهو الذي تولى أمر الصلح بالحديبية . كان عمر ابن الخطاب ينهى موافقه في الخطابة ، مات بالطاعون في الشام سنة ١٨ هـ .

وأعطينم بأيديكم ، ألا مِتَمَ كراماً ! ثم فرق محمد ﷺ الأسارى بين أصحابه ، وقال لهم : استوصوا بهم خيراً (١) .

وأسرى بدر كانوا قد حبسوا كلهم . روى البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنها قال : لما أسى رسول الله ﷺ يوم بدر والأسارى محبوسون بالوفاق ، بات رسول الله ﷺ ساهراً أول الليل . فقال له أصحابه : يا رسول الله ، مالك لا تنام - وقد أسر العباس رجل من الأنصار - فقال رسول الله ﷺ : سمعت أنين عمي العباس في وثاقه ، فأطلقوه ، فسكت ، فنام رسول الله ﷺ (٢) .

وربط الأسير في هذه الوقائع لا يتنافى مع ما يقرره القانون الدولي من أنه لا يجوز تكبيل الأسير إلا في حالة الهياج المصبي ، إذ أن ربط الأسير في صدر الإسلام كان مجرد وسيلة لمنعه من الحرب ، لعدم تخصيص أماكن لهذا الغرض ، فكان ربط الأسير أمراً مؤقتاً حتى يتقرر مصيره سرعان ما تنتهي الحرب ، والحرب القديمة تنتهي عادة خلال فترة قصيرة ، ولو لم يفعل به كذلك لتمكن من الهروب بعد أسره ، كما حدث للأسير أن فر من حجرة عائشة . كما روى البيهقي ، فجاء النبي ﷺ فقال : يا عائشة أين الأسير ؟ فقالت : نسوة كن عندي فلهيتني عنه فذهب ، فأرسل الرسول ﷺ في إثره الميون والأرصاد حتى عثروا عليه (٣) .

وهذا أمر جائز بين الدول في العصر الحاضر ، فللدولة أن تتخذ الاحتياطات اللازمة للمحافظة على الأسرى وعدم تمكينهم من اللحاق

(١) البداية والنهاية : ٣ - ٣٠٧ سنن البيهقي : ٩ - ٨٩ .

(٢) سنن البيهقي ، المرجع السابق .

(٣) سنن البيهقي : ٩ - ٨٩ ، ٦ - ٢٢٠ .

بالقوات التي كانوا منها ، فلها أن تضمهم تحت المراقبة أو تستقلهم في مدينة أو قلعة أو معسكر خاص (١) .

وأخيراً فإن الإسلام يقرر كل أوجه النية بمقتلات الأسرى وفق المصلحة العامة ، وبحسب كل ما يتطلبه القانون الدولي الحديث وأكثر من ذلك لأن أمر الرسول ﷺ : « استوصوا بالأسارى خيراً » أمر واجب للعموم ، والعموم يتناول جميع الأمكنة والأزمنة . فكل ما يتضيق منه الأسير في حدود الأسر يجب أن يرفع عنه ولا يبقى عليه كما في قصة العباس السابقة .

المطلب الثالث - القيام بأود الأسرى وكسوتهم ومحاكمتهم :

يجب على الدولة التي تحت يدها أسرى أن تقوم بأودهم من مأكل ومسكن وملبس ، وفي حالة عدم وجود اتفاق خاص بين المتحاربين يجب أن يعامل الأسرى من هذه الناحية على قدم المساواة مع قوات الدولة التي أسرتهم (٢) .

كما أنه يجوز محاكمة الأسرى على إخلالهم بالقواعد التي يلزم احترامها وهي جميع القوانين والأوامر السارية في جيش الدولة الأسيرة ، والأسير حق الدفاع عن نفسه ، أو بواسطة محام من أي دولة (٣) .

هذا هو المقرر في القوانين الدولية الحديثة ، وكذلك فإن الإسلام

(١) القانون الدولي العام الدكتور علي صادق أبو هيف : ص ٦١٩ .

(٢) راجع وزلي : ص ٦٣٨ بريجز : ص ١٠١١ أبو هيف : ص ٦٢٠ حافظ فاهم : ص ٦٠٣ ، نواد شباط : ص ٥٨٢ .

(٣) قانون الحرب والحياد ، جينة : ص ٢٨٠ .

لا يخرج عن هذه القواعد ، بل هو أولى في ذلك لآله دين الرحمة
العامة بالمالين ^(١) .

ففي نصوص القرآن نجد الحض على إطعام الأسير ، قال الله تعالى في
وصف المؤمنين : « ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً ،
إِذَا نَظَّمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا زَيْدَ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُوراً » ^(٢) ، والرسول
عليه صلوات الله وسلامه أوصى أصحابه بإكرام أسرى بدر ، فكانوا
يقدمونهم على أنفسهم في طيب الطعام كما مر معنا .

وفى أخرجه أحمد ومسلم أن ثقيفاً أسرت رجلين من أصحاب النبي
ﷺ ، وأسر أصحاب النبي ﷺ رجلاً ^(٣) من بني عامر بن صعصعة ،
فمر به على النبي ﷺ ، فقال الأسير : علام أحبس ؟ فقال بحريرة
حلفائك . فقال : إني مسلم ، فقال النبي ﷺ : لو قلتها وأنت تملك
أمرك لأفلحت كل الفلاح ؛ ثم مضى رسول الله ﷺ فناداه أيضاً فأقبل
فقال : إني جائع فأطعمني وظمآن فاسقني ؛ فقال النبي : نعم هذه حاجتك
ثم فداه بالرجلين اللذين كانت تقيف أسرتها ^(٤) . وقد وقع ثمانية بن اقال
أسيراً في أيدي المسلمين فجاءوا به إلى النبي ﷺ ، فقال : أحسنوا
إساره ، وقال : « اجمعوا ما عندكم من طعام فابشوا به إليه ، وكانوا

(١) انظر مثلاً الكافي للكليني : ١ ص ٦٢١

(٢) البقر : ٨ - ١٠

(٣) هو عامر بن الطفيل بن مالك بن جعفر العامري من بني عامر بن صعصعة فارس قومه
وأحد فتاك العرب وشعرائهم وساداتهم في الجاهلية ، أدرك الاسلام شيخاً ولم يسلم مات سنة
١١ هـ ، وعامر بن صعصعة هو ابن معاوية بن بكر من قيس عيلان ، من العدنانية ، جـد
جاهلي ، بنوه بطون كثيرة .

(٤) نيل الاوطار : ٧ ص ٣٠٧ سنن أبي داود : ٣ ص ٧٦ .

يقدمون إليه ابن لقحة أي (ناقة حلوب) رسول الله ﷺ غدواً ورواحاً وبهذا يظهر أن الإطعام أمر مقرر لأجبال للتزاع فيه .
وبالنسبة لكسوة الأسرى فإنها أمر مطلوب شرعاً أيضاً . روى جابر قال : « لما كان يوم بدر أتى بأسارى وأتى بالعباس ولم يكن عليه ثوب فنظر النبي له قميصاً ، فوجد قميص عبد الله بن أبي (١) يقدر عليه فكساء النبي ﷺ إياه ، (٢) ، والمختار عند الكثيرين أن الفعل في هذه الحالة للوجوب لأنه جهلت صفة فعله ﷺ ، فيكون للوجوب (٣) .
وذلك لأنهم لم يجدوا قميصاً يصلح للعباس إلا قميص عبد الله لأن العباس كان طويلاً جداً .

ثم إنه لا يعقل أن الاسلام يهدر كرامة الانسان بتركه عاري البدن ، فهذا مما تأباه الطبائع ولا تستسيغه النفوس إذ لا يجوز النظر إلى المورات أصلاً . وفوق ذلك فالإسلام يحسن إلى الأسير بكافة الوسائل بدليل ما نقله إلينا التاريخ ، ورواه الطبراني في الأوسط أن ابنة حاتم الطائي (٤) وقعت في أيدي المسلمين ، وأزلات بمكان يمر به النبي ﷺ فتعرضت له ، وقالت : هلك الولد ، وغاب الرافد (تعني أخاها عدياً) فأمّن علي ، من الله عليك ! فقال : قد فعلت فلا تمجلي بخروج حتى تجدي من قومك من يكون لك ثقة حتى يبلغك إلى بلادك ، وأقامت حتى قدم رهط من قومها

(١) هو عبد الله بن أبي بن مالك بن الحارث بن عبيد الخزرجي ، المشهور بابن سلول ، وسلول جدته لايه ، من خزاعة ، رأس المناقبين في الاسلام ، كان سيد الخزرج في آخر جاهليتهم وأظهر الاسلام بعد وفاة بدر تقيّة مات سنة ٨٩ هـ .

(٢) فتح الباري : ٦ - ١٠٨ العيني شرح البخاري : ١٥ - ٢٥٧ .

(٣) راجع شرح الاسنوي : ٢ - ٢٤١

(٤) هو حاتم بن عبد بن الله بن الحفرح الطائي القحطاني ، أبو عدي ، فارس شاعر ، جواد ، جاهلي ، يضرب المثل بمجوده . مات في السنة الثامنة بعد مولد النبي صلى الله عليه وسلم .

فكساها رسول الله ﷺ ، وحملها ، وأعطاهما نفقة ، فخرجت معه^(١) .
والخلاصة كما قال أبو يوسف : « والاسير من أسرى المشركين لا بد
أن يطعم ويحسن إليه حتى يحكم فيه »^(٢) . وليس من الإحسان إليه في
شيء تركه بدون كسوة تليق به .

وأما محاكمة الاسير بارتكابه بعض المخالفات فهو حق مقرر في
الإسلام أيضاً ، لأنه تحت سلطة الدولة ، وأصبح خاضعاً لسيادتها ، ولها
حق التصرف في شأنه بما تليه المصلحة العامة ، فأولى من ذلك محاكمته
رد الحقوق إلى أربابها أو لاستئصال جذور الفساد في بلاد الإسلام .

المطلب الرابع — إكراه الاسرى على الإدلاء بالأسرار العسكرية:

الاسير يشمر بحنان نحو وطنه وبلاده ، ويهتم لمصالح أمته ، ويفضل
قومه على غيرهم ، وقلما يخونهم أو ينقل أخبارهم وأسرارهم إلى عدوهم .
وكما أن الاسير المسلم لا يرخص له في إباحة أسرار المسلمين وإن عذب
وضرب^(٣) ، كذلك غير المسلم لا تسمح له دولته في الإدلاء بمعلومات
يستفيد منها غير قومه ، فلا يفيد استعمال الضغط والإكراه معه لإفشاء
شيء من الأسرار الحربية كالدلالة على مكان قائد الجيش أو تركز قواته
أو مخابىء الأسلحة أو مواطن الضعف عنده .

وإذا كان الغالب هو عدم الاستفادة من أخبار الاسير نحو قضايا

(١) مجمع الزوائد : ٥ ص ٣٣٥ .

(٢) الحراج : ص ١٤٩ .

(٣) اختلاف الفقهاء للطبري ، تحقيق الدكتور شنت : ص ١٩٦ وما بعدها

دولته ، إذ من أمثال العرب : « أكذب من أخيد الجيش » . فهل يجوز إكراهه على الإدلاء بمعلومات تفيد المسلمين ؟ في ضوء عمومات الأدلة الشرعية في الإسلام التي توصي بالإحسان إلى الأسير نرى عدم جواز إكراه الأسير على الإدلاء بالأسرار العسكرية لدولته . قال الإمام مالك رحمه الله عندما سئل : أيمنب الأسير إن رجي أن يدل على عورة العدو ؟ فقال : ما سمعت بذلك .

أما ما ورد من جواز ضرب الأسير فهو محمول على واقعة مخصوصة ، ففي غزوة بدر — كما يروي مسلم — أخذ المسلمون غلاماً أسود لبني الحجاج كان مع روايا قریش ، فكان أصحاب رسول الله ﷺ يسألونه عن أبي سفيان وأصحابه ، فيقول : مالي علم بأبي سفيان ، ولكن هذا أبو جهل وعتبة وشيبة وأمية بن خلف ، فإذا قال ذلك ضربوه ، فقال : نعم أنا أخبركم ، هذا أبو سفيان ، فإذا تركوه فسألوه ، فقال : مالي بأبي سفيان علم ، ولكن هذا أبو جهل وعتبة وشيبة وأمية بن خلف في الناس . فإذا قال هذا ضربوه ، ورسول الله ﷺ قائم يصلي . فلما رأى ذلك انصرف وقال : والذي نفسي بيده لتضربوه^(١) إذا صدقكم وتتركوه إذا كذبكم^(٢) .

أجيز ضرب الأسير هنا لما تحقق المسلمون من كذب الغلام عليهم ، وأقرهم الرسول ﷺ على ذلك لعلمه بكذب الغلام عند الضرب وصدقه

(١) قال بعض شراح الحديث : حذف النون في القملين (تضربوه وتتركوه) خبر ناصب ولا جازم إذ هو لغة من لغات العرب . ونحن نقول : إن القملين منصوبان بأن مقدرة تقديره : لأن تضربوه لأن الرسول عليه السلام لا يكلم بلغة شاذة .

(٢) شرح مسلم : ١٢ ص ١٢٥ سنن أبي داود : ٣ ص ٧٨ ، سنن البيهقي

عند الترك . وهذا من معجزات النبوة^(١) التي لا تتأني لغير النبي ؛ إذ لا يعلم أحد بما في قلوب الناس . فيمد إجازة ضرب الأسير في هذه الحالة وارداً في واقعة خاصة وعلى سبيل الاستثناء لدرء الخطر عن المسلمين في أول لقاء مع كفار قريش ، ثم لأنها كما علمنا تبين فيها كذب الأسير وخداعه ، فليس هذا الضرب المحمول على التهديد كان أمراً مبتدئاً به بمجرد الأسر ، هذا ما قاله بعض شراح الحديث ، ونحن نرى أن هذه القصة واردة للاستنكار والانكار على ضرب الأسير ، كما هو واضح ، بدليل أن الرسول ﷺ تجاوز في صلاته حين رأى ضرب الغلام ، وما فعل ذلك إلا لأمر يستحق المبادرة إلى تغييره .

وعلى فرض أنه لم يقل أكثر من أنهم يضربون الغلام إذا صدقهم ويتركونه إذا كذبهم : فمجرد هذه الكلمة قد ينطوي على معنى النكير كأنه يقول : إن ضرب الأسير لا يصادف موضعه أبداً ولعل ثمرته أن يضر ولا ينفع . أو أن ذلك للمقابلة بالمثل لقوله تعالى : « ولئن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل » .

إذن لا يجوز تذيب الأسير للحصول على أسرار عسكرية ، وهذا الحكم مقرر في القانون الدولي ، فلا تجيز اتفاقية جنيف سنة ١٩٤٩ للدولة المحاربة استعمال الضغط على الأسير للحصول على معلومات تفيدها في عملها العسكري ضد دولته ، وحددت المعلومات التي يمكن أن تطلبها إليه ، وهي الإدلاء باسمه ولقبه ورتبته العسكرية ، ورقم تحقيق شخصيته في الجيش وتاريخ ميلاده^(٢) .

المطلب الخامس - تقرير مصير الأسرى :

بينت اتفاقية جنيف سنة ١٩٢٩ بوجه خاص أن أسير الحرب يعتبر

(١) شرح مسلم : ١٢ ص ١٢٦ .

(٢) راجع بريجز : ص ١٠١٢ وزلي : ص ٦٣٨ قانون الحرب ، جنينة : ص ٢٧٩ .

أسير الدولة ، لا أسير الشخص أو الوحدة العسكرية التي أخذته^(١) .
كذلك الشريعة الإسلامية تعتبر الأسير للدولة ، فهو في جماعة المسلمين^(٢) ،
ولولي الأمر أو نائبه أن يتصرف فيه بأحد أمور بحسب المصلحة ، ويجتهد
في تعرف وجوه المصلحة بما يحقق النفع العام^(٣) . قال الكمال بن الهمام
وغیره : « وليس لواحد من الغزاة أن يقتل أسيراً بنفسه لأن الرأي فيه
إلى الإمام .. »^(٤) .

والأشخاص الذين يقومون في قبضة الدولة عموماً بسبب الحرب بحسب
ما قرره الفقهاء المسلمون : إما أسرى أو سبي أو عجزة .
فالأسرى : هم الرجال المقاتلون من الكفار إذا ظفر المسلمون
بأسرهم أحياء .

والسبي : هم النساء والأطفال .
والمعجزة : وهم كالشيوخ الفانين والزمنى والعمى والمقعدين ، وفي حكمهم :
الرهبان وأهل الصوامع .
فما هو حكم كل من هؤلاء .
١ - السبي : يعرف حكم السبي يبحث الأحوال التي قد يتعرضون
لها وهي القتل والاسترقاق والمني والغداء .

(١) انظر اوبنهايم - لوترباخ : ٢ - ٣٠٢ وما بعدها ، بريجز : ١٠١١ ،
ويزلي : ٦٣٥ ، أبو حيف طبع ١٩٥٩ : ٦٧٩ .
(٢) إلا أن المعروف في أول أمر الإسلام أن الأسر كان يختص بأسيره كما في قصة قتيل
أسيري عبد الرحمن بن عوف (أمية بن خلف وابنه) ، وقصة ابن مسعود في اشتراكه مع
عمار وسعد بأخذ أسيرين يوم بدر . وبعد ذلك قررت آية القنائم « واعلموا أنما غنم من هي »
الآية أن الأسير حق للجماعة الإسلامية .
(٣) انظر المفتي : ٨ - ٣٧٧ زاد المعاد : ٢ ، ص ٦٦ الاموال : ص ١٠٦ ، ١٣٥
الاحكام السلطانية للماوردي : ص ٤٧ .
(٤) فتح القدير : ٤ ص ٣٠٦ المبسوط : ١٠ ص ٦٤ الام : ٤ ص ١٩٩ المحرر :
٢ - ١٧٢ ، الشرح الرضوي : ص ٣٠٩ .

أ - القتل : إذا وقع بعض النساء أو الصبيان في أسر المسلمين فلا يجوز قتلهم باتفاق العلماء المسلمين ، سواء أكانوا من أهل الكتاب أو من قوم ليس لهم كتاب كالأهوية وعبدية الأوثان^(١) . ولكن الماوردي يذكر عن الشافعي أنه يجوز قتل النساء إذا كانوا من قوم ليس لهم كتاب وامتنع عن الإسلام^(٢) . ونحن نرى أن هذا تخصيص للأدلة بدون مخصص ، فإن النهي عن قتل النساء والولدان ثابت عمومياً ، روى ابن عمر رضي الله عنهما - فيما أخرجه الجماعة إلا النسائي - أن رسول الله ﷺ نهى عن قتل النساء والصبيان^(٣) . فمن قتلهم ضمن قيمتهم عند الشافعية^(٤) .

فإن اشترك النساء والذراري في القتال مع قومهم بالفعل أو بالرأي جاز قتلهم في أثناء القتال وبعد الأسر عند جمهور الأئمة^(٥) ، وخالف الحنفية في حالة القتل بعد الأسر فلم يميزوا قتل المرأة والأعمى والصبي والمعتوه الذي لا يعقل ، لأن القتل بعد الأسر بطريق العقوبة وهم ليسوا من أهل العقوبة . فأما القتل في حالة القتال فلدفع شر القتال ، وقد وجد الشر منهم ، فأبيع قتلهم فيه لدفع الشر ، وقد انعدم الشر بالأسر^(٦) .

(١) انظر شرح السير الكبير : ٣ ص ١٩٣ الخراج : ١٩٦ البدائع : ٧ ص ١٠١ الام : ٤ ص ١٧٦ المذهب : ٢ ص ٢٣٣ المدونة : ٣ ص ٦ بداية المجتهد : ١ ص ٣٧١ المغني : ٨ ص ٣٧٧ الاحكام السلطانية لأبي يعلى : ١٢٧ البحر الرخار : ٥ ص ٤٠٦ الميزان : ٢ ص ١٧٥ .

(٢) الاحكام السلطانية : ص ١٢٩ .

(٣) شرح مسلم : ١٢ ص ٤٨ شرح الموطأ للسيوطي : ٢ ص ٦ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢٤٦ .

(٤) انظر الام : ٤ ص ١٧٦ مفتي المحتاج : ٤ ص ٢٢٧ مجيبي الخطيب : ٤ ص ٢٣٠ .

(٥) بداية المجتهد : ١ ص ٣٧١ الام : ٤ ص ١٥٧ اختلاف الفقهاء : ٩ ص ٧ : ٢٩٧ الميزان : ٢ ص ١٧٥ رحمة الامة بهامشه : ٢ ص ١٦٢ .

(٦) المبسوط : ١٠ ص ٦٤ ، البدائع : ٧ ص ١٠١ .

وأما الجمهور فيقولون : الملة في قتال الأعداء هي المقاتلة فإذا وجدت من أي فرد منهم فيجوز قتالهم وقتلهم . ومن قال : إن الملة هي الكفر كالشافعية أجاز قتل النساء والصبيان إذا قاتلوا بما روى ابن عباس رضي الله عنه - فيما أخرجه أبو داود في المراسيل ووصله الطبراني في الكبير - أن النبي ﷺ مر بامرأة مقتولة يوم حنين ، فقال : من قتل هذه ؟ فقال رجل : أنا يا رسول الله غنمتها فأردفتها خلفي ، فلما رأت الهزيمة فينا أهوت إلى سيفي أو إلى قائم سبني لتقتلني فقتلتها . فقال النبي ﷺ : ما بال النساء ، ما شأن قتل النساء (١) . فهذه امرأة أسيرة حاولت قتل أسرها فجاز قتلها عند بعض المالكية وبعض الشافعية (٢) ووجب ذلك عند الجمهور دفاعاً عن النفس وهو ما عبر عنه الفقهاء بدفع الصائل (٣) ، ويدل لذلك أيضاً : أنه يجوز قتل النساء المسلمات إذا قاتلن ، فكذلك يجوز قتل غير المسلمات بالأولى (٤) .

ونحن نقول : يجوز قتل السبي في أثناء القتال فقط لوجود الملة المبررة . أما بعد الأسر فلا يجوز لقوله تعالى « فإما منا بعد وإما فداء » وهذا وارد في بيان حكم المقاتلة فأجدر أن يكون لغيرهم الذين حرم قتلهم .

وهذا يتفق مع ما يقرره القانون الدولي حيث يجيز توجيه أعمال القتال نحو قوات جيش الدولة النظامي ، الرجال منهم والنساء، سواء أكانوا

(١) سنن البيهقي : ٩ ص ٨٢ ، مجمع الزوائد : ٥ ص ٣١٦ ، الروضة الندية :

٢ ص ٣٣٩ .

(٢) وينبغي عند الشافعية أن يدفع الشخص من نفسه بالآخف فالآخف .

(٣) راجع بحث الإباحة عند الأصوليين والفقهاء الاستاذ محمد سلام مذكور المنشور في

مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣٢ ، العدد الأول : ص ١٢٨ .

(٤) نهاية المحتاج : ٧ ص ٢٠٥ المذهب : ٢ ص ٢٣٣ .

مجندين إجبارياً أو عن طريق التطوع^(١). وكل من يجوز قتله يجوز أخذه أسيراً كما مر معنا^(٢).

ب - الرق :

إذا لم يجز قتل السبي بعد الأسر فإن المالكية يرون أن الإمام يخير حينئذ بين الاسترقاق والمن والفداء^(٣). وقال الحنفية : يسترقهم الإمام^(٤). وقال الشافعية والحنابلة والزيدية والشيعة الإمامية : يصيرون أرقاء بنفس الأسر ويقسمون مع الغنائم^(٥) ، وذلك لأن النبي ﷺ كان يقسم السبي كما يقسم المال . وقد حكم سعد بن معاذ - فيما أخرجه البخاري ومسلم - بسبي فراري بني قريظة^(٦) ، وفي حكم السبي عند هؤلاء : المجانين والعبيد ولو مسلمين^(٧).

وارفاق السبي كان معاملة بالمثل ؛ لأن أصل مشروعية الرق في الإسلام كان على أساس تقرير الواقع الذي كان موجوداً قبل الإسلام^(٨). لذلك فنحن نؤيد القول بأن إرفاق السبي راجع لاختيار الإمام ،

(١) قانون الحرب ، سامي جنية : ص ١١٠ .

(٢) راجع برهجز : ص ١٠٠٩ .

(٣) المدونة : ٣ ص ٩ حاشية المدوي : ٢ ص ٨ القوانين الفقهية : ص ١٤٨ الخطاب : ٣ ص ٣٥٩ .

(٤) شرح السير الكبير : ٢ ص ٢٦٩ الخراج : ص ١٩٤ البدائع : ٧ ص ١١٩ البحر الرائق : ٥ ص ٨٢ .

(٥) مفتي المحتاج : ٤ ص ٢٢٧ حاشية الفرقاوي : ٢ ص ٣٩٥ حاشية الباجوري : ٢ ص ٢٧١ المغني : ٨ ص ٣٧٦ المحرر : ٢ ص ١٧٢ البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٦ الفرح الرضوي : ص ٣٠٩ الروضة البهية : ١ ص ٢٢١ أسنى المطالب : ٢ ص ٣ من باب الجهاد .

(٦) العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٢٦٦ سنن البيهقي : ٩ ص ٦٣ .

(٧) يجبرمي الخطيب : ٤ ص ١٣٠ المغني : ٨ ص ٣٧٥ .

(٨) الوحي المحمدي : ص ٢٤٤ تاريخ التفریع الاسلامي ومصادره للاستاذ محمد سلام مدكور : ص ٤٣ .

وليس يسترق أحد بمجرد الأسر بدليل ما روي البخاري ومسلم من فعل الرسول ﷺ حين أغار على بني المصطلق ، فقتل مقاتلتهم وسبى ذراريهم^(١). فالسي كان بإرادة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وليس أمراً حتماً يحصل نتيجة لنفس الأسر . والحكمة من جواز السي هو أنه قد يبقى النساء والأطفال بعد الحرب بلا طائل يولهم ولا قدرة لهم على الكسب ، فيكون من الأفضل لهم أن يكونوا في رعاية الفاتحين مع وجود أمل كبير بعثهم أو بمبادلتهم بأسرى المسلمين ، فضلاً عن مراعاة أن السي كان مبنياً في الإسلام على أساس المعاملة بالمثل عند الأمم الأخرى ، فقد كان الأسر عند الرومان سبياً الوقوع في الرق بحسب قانون الشعوب^(٢) . والخلاصة أن الإسلام حارب الرق وضيق نطاقه وقصره على أسرى الحرب المصادرة معاملة بالمثل ، ومع هذا فقد أوصى بهم خيراً وحث على عتقهم كما سيأتي بيانه .

٣ - المن :

يجوز المالكية أن يمن الإمام على السي بإطلاق سراحهم إلى بلادهم بدون مقابل^(٣) . وكذلك الشافعية والحنابلة يجيزون لولي الأمر المن على السي ، ولكن بشرط استجابة أنفس الفاتحين إما بالعتق منهم عن حقوقهم أو بمال يموضهم من سهم المصالح ، فإن كان المن عليهم لمصلحة عامة جاز

(١) شرح مسلم : ١٢ - ٣٦ القسطلاني : ٦ - ٣٤٩ ، نيل الاوطار :

٧ - ٢٣٢ .

(٢) راجع مدونة جوستنيان في الفقه الروماني : ص ١١ ، ٣٠ ورسالة عوارض الاهلية

للدكتور حسين النوري : ص ٣٧ .

(٣) القوانين الفقهية : ص ١٤٨ .

أن يوضحهم من سهم المصالح ، وإن كان لأمر يخصه عاوض عنهم من مال نفسه . ومن امتنع من الفاعلين عن ترك حقه لم يجبر^(١) .

وأما الحنفية : فإنهم لا يجيزون المن مطلقاً حتى لا يعود السي حرباً على المسلمين ، لأن النساء يقع بهن النسل ، والصبيان يلفون فيصيرون حرباً كذلك^(٢) .

ونحن زى جواز المن على السي لمعوم آية « فلما منا بعد وإما فداء » ، والرسول صلوات الله وسلامه عليه بعد قسمة سي هوازن بجنين جاءه وفودهم مسلمين ، فذكروه حرمة رضاعه فيهم من ابن حليمة فرد إليهم سبيهم من النساء والأطفال ، بعد أن استطاب نفوس الفاعلين كما روى البخاري وأبو داود والطبراني^(٣) . وقد من رسول الله ﷺ بعد بدر على سي أهل اليمن بلا فدية ولا مال^(٤) . وأما أن الرسول ﷺ طيب نفوس الفاعلين في سي هوازن ، فهذا منه تربية للمسلمين في حال ضعف الإيمان على وفق ما تقتضيه حكمة الإسلام ورحمته العامة ، أما في الواقع فإن مسألة المن على السي أو الأسرى أمر متعلق بالمصالح العامة للمسلمين التي يتولاها ولي الأمر بدليل ما نص عليه القرآن « فلما منا بعد وإما فداء » .

(١) الاحكام السلطانية للهاوردي : ص ١٢٩ الاحكام السلطانية لابي بلي : ص ١٢٨ .

(٢) راجع تبين الحقائق للزبلي ٣ ص ٢٤٩ فتح القدير : ٤ ص ٣٠٩ مخطوط السندي : ٨ ق ٧٢ .

(٣) صحيح البخاري : ٥ ص ١٥٤ سنن أبي داود : ٣ ص ٨٣ ، جمع الزوائد : ٦ ص ١٨٧ .

(٤) الاموال : ص ١٢٠ .

وسوف يأتي مناقشة أدلة الحنفية في تحريم المن على الأسرى عموماً .

د — الفداء :

المالكية كما رأينا وكذا الإباضية : يجيزون لولي الأمر أن يفادي بالسبي من نساء أو صبيان ، ولكن بالنفوس دون المال عند المالكية ، وبالمال أيضاً عند الإباضية^(١) . وكذلك الشافعية يرون جواز الفداء على مال أو أسرى من المسلمين في أيدي قومهم بعد تعويض الغائمين عنهم من سهم المصالح ، وقد جوزوا الفداء على المال باعتباره يماً ، وللإمام بيع الغنيمة للعدو ، ويكون مال الفداء مغنوماً مكان السبي ، فيوزع على الغائمين فلا يحتاج ذلك إلى استطابة نفوسهم من سهم المصالح .

ولكن الشافعي رحمه الله استثنى الاطفال إذا سبوا ، وليس معهم أحد من آبائهم وأمهاتهم ، فإن الطفل إذا لم يكن معه أبواه أو أحدهما فحكمه حكم أهل الإسلام^(٢) . وهذا هو رأي الظاهرية والاوزاعي والمزني ، غير أنهم لم يفصلوا إذا كان مع الصغير أحد آبائه أم لا ، فلا يفدي الصغير عندهم وإن كان معه أبواه جميعاً ، لأنه قد لزمه حكم الإسلام بصيرورته في ملك المسلمين ، فهو وأولاد المسلمين سواء^(٣) .

ودليل الشافعية على جواز الفداء أن رسول الله ﷺ سبى نساء بني قريظة وذرائعهم ، فباعهم من المشركين فاشترى أبو الشحم اليهودي أهل بيت عجوز وولدها من النبي ﷺ ، وبعث رسول الله ﷺ بما بقي

(١) المدونة : ٣ ص ٩ ، الحرفي الطبعة الثانية : ٣ ص ١٤٠ ، القدر النظم للحكم : ٢ ص ١٨١ فرج النيل — ١٠ ص ٤١٤ .

(٢) الام : ٤ ص ١٩٨ ، ٧ ص ٣٣٢ ، الاحكام السلطانية للماوردي : ١٢٩ .

(٣) المحلى : ٧ ص ٣٠٩ ، الام : ٤ ص ١٩٨ ، الاموال : ١٢٤ .

من السبايا أملاً ، ثلثاً إلى تهامة ، وثلثاً إلى نجد ، وثلثاً إلى طريق الشام ،
فبيعوا بالخليل والسلاح والإبل والمال ، وفيهم الصغير والكبير^(١) .

وأما الخنفة والحنابلة : فانهم لا يجيزون الفداء بالسي على مال ، ولا على
أسرى من المسلمين في أيدي قومهم . وقد ادعى الخنفة أن هذا باتفاق الأئمة
الأربعة ، وذلك لتوالد النساء وبلوغ الصبيان فيصبحون حرباً على المسلمين ،
وأيضاً فإن الغنائم تملق حقهم بنفس السبي فلا تجوز المماوضة عليه ،
ولأنه لو جاز الفداء لجاز المن عليهم كالبالغين ، ولأن الصبي يصير
مسلياً بالإسلام سايه ، فلا يجوز رده إلى المشركين^(٢) ، إلا أن الخنفة
أجازوا المفاداة إذا اقتضت الضرورة ذلك . قالوا : لا بأس بالمفاداة بالصبيان
إذا سبوا وكان معهم الآباء والأمهات لأنهم تبع للأبوين ، فلا يصيرون
مسلمين وإن حصلوا في دارنا ، فأما إذا سبي الصبي وحده وأخرج إلى
دار الإسلام ، فإنه لا تجوز المفاداة به بعد ذلك ، لأنه صار محكوماً به
بالإسلام تبعاً للدار^(٣) .

قال القاضي أبو يعلى : هذا (أي عدم جواز المفاداة على مال أو أسرى)
ظاهر كلام أحمد في رواية بكر بن محمد عن أبيه^(٤) في الصغير يسبى ، هل

(١) الأم - ٧ - ٣٣٢ .

(٢) حاشية ابن عابدين - ٣ - ٣١٦ مخطوط طوابع الانوار للسندى : ٨ ق ٦٨

الفتي - ٨ - ٣٧٦ أحكام أبي يعلى - ١٢٨ .

(٣) شرح السير الكبير - ٣ - ٢٨٥ الفتاوى الهندية - ٢ ص ٢٠٧ ، المحيط -

٢ ق ٢٣١ .

(٤) هو بكر بن محمد النيسابوري الأصل ، كان أبو عبد الله يقدمه ويكرمه . وعند

مسائل كثيرة معها من أبي عبد الله (راجع طبقات الحنابلة) .

يفادى به ، وهو مع أبويه وهو على دينهم ؟ قال : لا ، وإن كانت على دينهم ، ولا يفادى بهم وهم صغار يطعم أن يموت أبواهم وهم صغار ، فيكونون مسلمين . فقد نص على المنع في الصبيان ، وحكم في النساء كذلك ، لا شترأكهم في المنع^(١) .

هذا ما قرره القاضي أبو يعلى الحنبلي ، ثم وجدت في كتاب المنى لابن قدامة أن الإمام أحمد منع من فداء النساء بالمال ، لأن في بقائهن تعريضاً لهن للإسلام ، لبقائهن عند المسلمين ، وجوز أن يفادى بهن أسارى المسلمين ، لأن النبي ﷺ فادى بالمرأة التي أخذها من سلمة بن الأكوع ، ولأن في ذلك استنقاذ مسلم متحقق إسلامه فاحتمل تقويت غرضية الإسلام من أجله ، ولا يلزم من ذلك احتمال فواتها لتحصيل المال في قول أحمد : يمنع الفداء بالمال^(٢) . يفهم من هذا أن في مذهب أحمد روايتين في مفاداة النساء . ونحن نرى ضرورة القول بمقتضى الرواية التي في المنى عن أحمد ، بدليل مفاداة الرسول ﷺ أسرى مسلمين بامرأة . أخرج مسلم ورواه أبو داود وابن ماجه عن إياس بن سلمة بن الأكوع^(٣) قال : حدثني أبي ، قال غزونا فزاره علينا أبو بكر ، فرسنا^(٤) ثم شن الغارة فورد الماء ،

(١) الأحكام السلطانية لأبي يعلى - ص ١٢٧ .

(٢) المنى - ٨ ص ٣٧٦ .

(٣) هو إياس بن سلمة بن الأكوع ، ذكره ابن عبد البر في الصحابة وقال : مدح النبي صلى الله عليه وسلم به . قال ابن حجر : وفيه نظر .

(٤) التعريس : التزول آخر الليل .

فقتل من قتل عليه وسبى ، وأنظر إلى عنق^(١) من الناس فيهم الذراري^(٢) ، فخشيت أن يسبقوني إلى الجبل ، فرميت بسهم بينهم وبين الجبل ، فلما رأوا السهم وقفوا فجئت بهم أسوقهم ، وفيهم امرأة من بني فزارة عليها قشع من آدم^(٣) معها ابنة لها من أحسن العرب فسقتهم ، حتى أتيت بهم أبا بكر ، فنظني أبو بكر ابتها فقدمنا المدينة وما كشفت لها ثوباً ، ثم لقيني رسول الله ﷺ من القد في السوق ، فقال لي : يا سلمة ، هب لي المرأة لله أبوك ، فقلت : هي لك يا رسول الله ، فوالله ما كشفت لها ثوباً ، فبعث بها رسول الله ﷺ إلى أهل مكة ، ففدى بها ثامناً من المسلمين كانوا أسروا بمكة^(٤) . ففي هذا الحديث الصحيح جواز فداء الرجال بالنساء^(٥) وهي سنة قائمة عن الرسول ﷺ وهذا ما ترجمه . قال أبو عبيد : وكلهم يرى أن يفادى الرجال بالنساء بمضهم ببعض^(٥) . أما المفاداة بالصبيان فلأنى أرجح جوازها أيضاً لمعوم الأدلة في إجازة الفداء : « فلما منأ بعد وإما فداء » ، ولأن الصبيان قسم السي وليس هناك موجب للفرقة بينهم وبين النساء وقد أجاز الرسول عليه الصلاة والسلام مبادلة الأسرى بالسي من الاطفال والنساء .

أما اعتبار كون الصبيان مسلمين تبعاً للدار إذا لم يكن معهم أحد آبائهم كما قال الشافعي ، أو حال موت أحد آبائهم إذا كانوا معهم كما قال أحمد والحنفية^(٦) . فهذا أمر تقديري من قبل الفقهاء لا دليل عليه من

(١) أي جماعة .

(٢) أي النساء والصبيان .

(٣) أي بساط من جلد .

(٤) شرح مسلم : ١٢ ص ٦٧ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٨٦ ، سنن ابن ماجه : ٢ ص ١٠١ .

(٥) الاموال : ص ١٢٠ ، ١٢٤ .

(٦) الاحكام السلطانية لابي بلى : ص ١٢٩ ، شرح السير الكبير : ٣ ص ٣٣٥ .

السنة ، وهو يتنافى مع أصل ضرورة قبول الاسلام عن طواعية واختيار ، وأن الاكراه على الدين ممنوع ولو من طريق غير مباشر . وقد فرغنا من تقرير هذا الأصل وأقمنا البرهان الساطع على اتفائه مع روح الاسلام وحقيقة دعوته ، وإذن فانه يجوز الفداء بالصبيان مطلقاً .

٢ - العجزة ومن في حكمهم

إذا وقع في الاسر بعض ضمة المدوكالشيخ المهرم والزمن ، أو كان ممن تخلى من الرهبان وأصحاب الصوامع ذكوراً أم إناثاً شيوخاً أم شباناً ، فإن كانوا يمدون المقاتلة برأيهم ويحرضونهم على القتال جاز قتلهم عند الظفر بهم ، وكانوا في حكم المقاتلة بعد الأسر . وهذا متفق عليه بين الأئمة ، إذ أن الرأي في الحرب أبلغ من القتال ؛ لأنه هو الأصل ، وعنه يصدر القتال .

فإن لم يخالطهم في رأي ولا تحريض فعند الجمهور : لا يقتلون إذ أن القاعدة عندم أن كل من لا يحمل قتله في حال القتال لا يحمل قتله بعد الفراغ من القتال . وعند الشافعية قولان : الأظهر أنه يجوز القتل لموم الآية « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » ، وأن الإمام قد يرى قتلهم لمصلحة ، والثاني من القولين لا يجوز القتل لا روي أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه قال ليزيد بن أبي سفيان (١) وعمرو بن العاص وشرحبيل بن حسنة (٢)

(١) هو يزيد بن صخر (أبي سفيان) بن حرب ، الأموي ، أبو خالد ، أمير . صحابي من رجال بني أمية شجاعة وحزماً ، أسلم يوم فتح مكة . وهو أخو معاوية الخليفة توفي في دمشق بالطاعون وهو على الولاية ، سنة ١٨ هـ .

(٢) هو شرحبيل بن عبد الله بن المطاع بن النضر ، الكندي ، حليف بني زهرة ، صحابي ، من القادة ، عرف بهرحبيل بن حسنة (وهي أمه) أسلم بمكة ، أحد الأمراء في فتح الشام توفي سنة ١٨ هـ .

لا يمتنع إلى الشام : لا تقتلوا الولدان ولا النساء ولا الشيوخ ، وتستجدون أقواماً حبسوا أنفسهم على الصوامع فدعوم وما حبسوا له أنفسهم . ثم إن هؤلاء لا نكابة لهم في المسلمين فلا يجوز قتلهم بالكفر الأصلي كالنساء (١).

ونحن نرجح القول بعدم جواز قتل هؤلاء المعجزة ، إذ لا معنى لقتلهم بدون سابق جريمة ارتكبوها أو إضرار بالمسلمين ، فلما زبأ بالإسلام أن يجوز قتل أحد بدون حق . ولا بد من مراعاة الأصل في مشروعية القتل ، وهو إنما يكون في حق من به نكابة المسلمين ، وهؤلاء المعجزة لا نكابة منهم غالباً .

وإذا كان الراجح عدم جواز قتل المعجزة ومن في حكمهم ، فهل يسبون كالنساء والولدان ؟

لا يجوز الحنابلة سبهم ، لأن قتلهم حرام ولا نفع في اقتنائهم (٢) . والشافعية والحنفية والزيدية يرون استرقاقهم لجواز قتلهم عند الشافعية ، ولأنهم كالنساء عند الحنفية والزيدية (٣) .

وأما المالكية : فكذلك يجيزون سبي المعجزة ، ولكنهم يمنعون سبي الرهبان لقول أبي بكر لأحد قواد جيوشه إلى الشام : « إنك ستجد قوماً زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله ، فذرهم وما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له ... » قال الباجي : يريد الرهبان الذين حبسوا أنفسهم عن

(١) راجع لما سبق البدائع : ٧ ص ١٠١ ، تبين الحقائق : ٢٤٥ ص ٣ ، بداية المجتهد : ١ ص ٣٧١ ، مضي المحتاج : ٤ ص ٢٢٣ ، المذهب : ٢ ص ٢٣٣ ، كشف القناع : ٣ ص ٣٨ أحكام أبي يعلى : ١٢٧ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٦ .
(٢) المغني : ٨ ص ٣٧٥ .
(٣) مضي المحتاج : ٤ ص ٢٢٣ ، حاشية الفرقاوي : ٢ ص ٣٩٤ الباجوري : ١٧٢ ص ١٠ ، البسيط : ٦٤ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٦ .

مخالطة الناس ، وبناء عليه قالوا : لا يؤسر الراهب ولا يقاتل بخلاف غيره (١) .

ورأينا في هذا الموضوع هو عدم القول بسي المجزة ومن في حكمهم من الأعداء ؛ إذ لم يرد ذلك عن الرسول ﷺ ، وقياس الشافعية سببهم على جواز قتلهم منقوض بما سبق أن رجحناه وهو عدم جواز قتلهم . وقياسهم على النساء غير صحيح لأن الأصل في الإنسان الحرية والرق عارض ، ولا يثبت ذلك إلا بدليل قاطع قوي ولم ينهض الدليل الآن . والمعنى الذي منع به سي الرهبان عند المالكية وهو (حبس أنفسهم عن مخالطة الناس) قائم في المجزة ، إذ المجز حبس طبيعي يمنع الشخص من سلامة التفكير غالباً ، وإن كان يخالط الناس في الظاهر ، والمبرة في الأشياء بالمعاني . وما تقرر من عدم جواز سي هؤلاء لمدم تعرضهم لأعمال القتال يتفق من حيث المبدأ مع ما تقرر اتفاقية جنيف الأخيرة سنة ١٩٢٩ من أن الأطباء والمرضى ورجال الدين الذين تجدهم الدولة المحاربة فيما تأسره من مراكب المستشفيات باختلاف أنواعها لا يجوز التعرض لهم ، ولا يجوز أخذهم أسرى حرب ، لقيامهم بخدمات إنسانية نحو المرضى والجرحى لكلا الطرفين المتحاربين (٢) .

٣ - الأسرى في اصطلاح الفقهاء :

الأسرى عند فقهاءنا : هم الرجال المقاتلون من الكفار إذا ظفر المسلمون بأسرهم أحياء . والأسر مشروع في الإسلام بدليل قوله تعالى : « وخذوهم واحصروهم » (٣) وبقوله تعالى : « فشدوا الوثاق » (٤) وهو

(١) حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٦٣ منع الجليل : ١ ص ٧١٥ ، الحرفي الطبعة الثانية :

٣ ص ١٣١ الزرقاني على الموطأ : ٢ ص ٢٩٥ . المنتقى : ٣ ص ١٦٧ .

(٢) قانون الحرب والحياد ، جينة : ص ٢٧٥ .

(٣) التوبة : .

(٤) سورة محمد : ٤

كناية عن الاسر ، والاسر في حرب المسلمين قليل ، لان المسلم لا يأسر عدوه إلا في نهاية المعركة أما في اثنائها فنادر والاسير عالة على الأسر ، وضفت على إبالة . والاسر قد يكون بغير قتال ، مثل أن تلقي السفينة شخصاً من الكفار إلى ساحل بلاد المسلمين ، أو يضل أحدهم الطريق أو يؤخذ بحيلة (١) . فما هو حكم الاسرى على المموم ؟

الثابت من فعل الرسول ﷺ أنه كان يئن على بعض الأسارى ، ويقتل بعضهم ، ويفادي بعضهم بالمال أو بالاسرى وذلك على حسب ما تقتضيه المصلحة العامة ويراها ملائماً لحال المسلمين (٢) . فهل كان ذلك الفعل تشريعاً دائماً أم هو من قبيل الأحكام التي تتغير بتغير الزمان والمكان ؟

اتفق الفقهاء على أن لولي الامر أن يفعل بالنسبة للأسرى ما يراه الاوفق لمصلحة المسلمين ، ويختار في ذلك أحد أمور حددها كل واحد من أصحاب المذاهب بما هداه إليه الاجتهاد .

فمذهب الحنفية : أن ولي الامر غير في الاسرى بين أمور ثلاث : إما القتل وإما الاسترقاق ، وإما تركهم احراراً ذمة للمسلمين إلا مشركي العرب المرتدين ، فإنهم لا يسترقون ولا يكونون ذمة . ولا يجوز الفداء بالمال أو بالاسرى بعد تمام الحرب في رواية عن أبي حنيفة ، أما قبل تمام الحرب فيجوز الفداء بالمال لا بالاسير المسلم ، وعند صاحبين : يجوز الفداء بالأسارى إلا أن ذلك عند أبي يوسف يجوز قبل القسمة لا بعدها .

(١) السياسة الفرعية لابن تيمية : ص ١٢٤ .

(٢) نيل الاوطار : ٧ ص ٣٠٦ ، زاد المعاد : ٢ ص ٦٦ الاموال : ص ١٢٨ .

وجاء في السير الكبير : جواز الفداء بالمال عند الحاجة أو بأسرى المسلمين، لأنه ثبت عن رسول الله ﷺ في صحيح مسلم وغيره : أنه فدى رجلين من المسلمين برجل من المشركين ، وفدى بامرأة ناساً من المسلمين كانوا أسروا بمكة . وقال محمد : الجواز أظهر الروايتين عن أبي حنيفة ، وفدى الرسول الأسارى يوم بدر بالمال . وذكر في الفتاوى الولوالجية عن محمد جواز الفداء بالشيخ الكبير الذي لا يرجى له نسل .

ويحرم المن (١) على الأسرى عند جمهور الحنفية ، ويرى الإمام محمد أنه يجوز المن على بعض الأسارى إن رأى الإمام في ذلك النظر للمسلمين؛ لأن الرسول ﷺ من على ثممة بن أثال الحنفي حين أسره المسلمون وربطوه بسارية من سواري المسجد .

كذلك يجوز باتفاق الحنفية المن على الأسرى تبعاً للأراضي كيلاً يشتغل الفاتحون بالزراعة عن الجهاد (٢) .

ومذهب الشافعية والحنابلة والشيعة الإمامية والزيدية والظاهرية والاوزاعي والثوري ، وبالجملة فهو مذهب الجمهور : أن الإمام أو من استأجره من أحد أركان حربه يفعل ما هو الأصلح والأحق للاسلام والمسلمين من أحد أمور أربعة : وهي القتل والاسترقاق والمن والفداء بمال أو بأسرى ، يفعل الإمام أو أمير الجيش أحد هذه الأمور بالاجتهاد لا بالتشهي ، فإن

(١) وهو اطلاقهم إلى دار الحرب بلا شيء .

(٢) راجع في هذا التحقيق شرح السير الكبير : ٢ ص ٢٦١ وما بعدها ، ٣ ص ٢٨٤ وما بعدها ، المبسوط : ١٠ ص ٦٤ ، ٢٤ ص ١٣٨ ، مجمع الأنهر : ١ ص ٤٩٩ الفتاوى الهندية ، ٢ ص ٢٠٦ ، البدائع : ٧ ص ١١٩ العناية مع فتح القدير : ٤ ص ٣٠٥ ، مخطوط السندي : ٨ ق ٥٩-٦٧ ، رسائل ابن عابدين : ١ ص ٣١٨ ، تبين الحقائق : ٣ ص ٢٤٨

خفيت عليه المصلحة حبسهم حتى يظهر له وجهها . وتقدير المصلحة بحسب ما يرى في الأسير من قوة بأس وشدة نكابة ، أو أنه مأمون الخيانة ، أو مرجو الاسلام ، أو مطاع في قومه ، أو أن المسلمين في حاجة إلى المال (١) .

ومذهب المالكية : أن الإمام يتخير بما هو مصلحة للمسلمين في الأسرى قبل قسم الغنيمة بين أحد أمور خمسة : القتل والاسترقاق والمن والفداء وضرب الجزية عليهم (٢) .

هذا هو مجمل عرض المذاهب الفقهية الإسلامية المشهورة التي تحتاج إلى تفصيل . ولذا فإننا سنعرض كل خصلة من الخصال التي أجازوها لولي الأمر مع ذكر الأدلة التي استندوا إليها ، ومناقشتها بما يفتح به الله علينا حتى ننتهي إلى الرأي الحق الذي لامرية فيه .

١ — القتل ، هل يجوز قتل الأسرى ؟

يتبين من عرض المذاهب السابقة أنها تتفق كلها على رأي واحد هو جواز قتل الأسرى . وقد استندوا في ذلك إلى الأدلة الآتية :

(١) راجع الام : ٤ ص ٦٨ ، ١٧٦ ، الروضة : ٢ ق ١١٨ ب ، الحاوي الكبير : ١٩ ق ٧٣ ب ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٢٨ ، الدرر الكبير : ١٠ ص ٤٠٥ ، كهاف القناع : ٣ ص ٤٠ ، الاختيارات العلمية : ص ١٨٥ البحر الزخار : ٥ ص ٤٠١ — ٤٠٥ الكافي : ١ ص ٦١٩ — ٦٢٠ الدرر الرضوي : ص ٣٠٩ المحلى : ٧ ص ٣٠٩ ، ٣٤٦ ، اختلاف الفقهاء : ص ١٤٢ .

(٢) الفروق للرافي ، طبعة الحلبي : ٣ ص ١٧ الحرشي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٥٠ ، ١٥٣ المدسوقي : ٢ ص ١٦٩ ، مختصر ابن الحاجب : ق ٤٥ ب ، لباب اللباب ص ٧١ .

أولاً — عموم آية السيف : « فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ، أي اقتلوا المشركين الذين يجاربونكم (١) . قال جماعة من العلماء منهم السدي (٢) والخنفية (٣) : نسخت هذه الآية قوله تعالى : « فلما منا بعد وإما فداء » (٤) وهي في سورة محمد المكية ، والآية الاولى في سورة براءة ، وهي آخر سورة نزلت بالتوقيف ، فوجب أن يقتل كل مشرك إلا من قامت الدلالة على تركه من النساء والصبيان ومن تؤخذ منه الجزية (٥) .

ثانياً — آثار من السنة : قال الجصاص : اتفق فقهاء الامصار على جواز قتل الأسير ، لانعلم بينهم خلافاً فيه ، وقد تواترت الاخبار عن النبي ﷺ

(١) أحكام القرآن لابن العربي : ٢ ص ٨٨٩ .

(٢) هو اسماعيل بن عبد الرحمن السدي ، قاضي ، حجازي الأصل ، سكن الكوفة ، قال فيه ابن تقي بردي : صاحب التفسير والمغازي والسير ، وكان إماماً عارفاً بالوقائع وأيام الناس ، توفي سنة ١٢٨ هـ .

(٣) ومن الخنفية من سار على أن هناك آية محكمة تبين المراد من آية السيف إلا أنه تصف في التأويل ، قال الكاساني : قوله تعالى « فاضربوا فوق الاعناق » (الانفال : ١٢) هو بعد الأخذ والأسر ، لأن الضرب فوق الاعناق هو الابانة من الفصل ، ولا يقدر على ذلك حال القتال ويقدر عليه بعد الأخذ والأسر . والتصف ظاهر حيث إن الآية نزلت لتعليم المؤمنين طرق القتال ، وأنه يسد إلى القتل وهو الرأس ، والرماة الحاذقون يستطيعون تسديد الهدف إلى الرؤوس بدون أي مشقة .

(٤) محمد — ٤

(٥) التامخ والمنسوخ في القرآن للنحاس : ص ٢٢٠ لابن سلامة المفسر : ص ٢٨٩ الاموال : ص ١٢٨ تبين الحقائق : ٣ ص ٢٥٠ . ويلاحظ أن عبارة « فوجب أن يقتل كل مشرك .. الخ » ليست سليمة على إطلاقها فقد حققنا سابقاً أنه لا يجوز قتل غير المقاتلة .

في قتله الأسير . منها قتله عقبة ابن أبي معيط ^(١) ، والنضر بن الحارث ^(٢) الذي قتل بعد الأسر يوم بدر ، وقتل النبي ﷺ يوم أحد أبا عزة الشاعر ^(٣) بعد أسره ، وقتل بني قريظة بعد نزولهم على حكم سعد بن معاذ ، فحكم فيهم بالقتل وسيي القرية ، ومن على الزبير بن باطا من بينهم وفتح خير بعضها صلحاً وبعضها عنوة ، وشرط على ابن أبي الحقيق ألا يكتم شيئاً ، فلما ظهر على خيافته وكتمانه قتله ؛ وفتح مكة وأمر بقتل هلال ابن خطل ، ومقيس بن صبابه ، وعبد الله بن سعد بن أبي سرح ، وقال : اقتلوهم وإن وجدتموهم متلقين بأستار الكعبة .. إلى أن قال : فهذه آثار متواترة عن النبي ﷺ وعن الصحابة في جواز قتل الأسير وفي استبقائه واتفق فقهاء الامصار على ذلك ^(٤) .

ثالثاً - المقتول : إن في قتل بعض الأسرى حسماً لمادة الفساد

(١) هو عقبة بن أبان بن ذكوان بن أمية بن عبد شمس . من مقدمي قريش في الجاهلية كنيته أبو الوليد ، وكنية أبيه أبو معيط ، كان شديد الأذى للمسلمين عند ظهور الدعوة فأسروه يوم بدر وقتلوه ثم صلبوه (سنة ٢ هـ) وهو أول مصلوب في الاسلام .

(٢) هو النضر بن الحارث بن علقمة بن كلفة بن عبد مناف ، من بني عبد الدار ، من قريش صاحب لواء المفركين يندر ، آذى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أسره المسلمون وقتلوه بالأثيل (قرب المدينة) بعد انصرافهم من وقعة بدر سنة (٢ هـ) .

(٣) هو عمرو بن عبد الله بن عثمان الجمحي : شاعر جاهلي ، من أهل مكة ، أدرك الاسلام ، وأسر على الفرك يوم بدر ، ثم أطلق سراحه فنظم شعراً يحرض به على قتال المسلمين ، فلما كانت وقعة أحد أسره المسلمون . قتله عاصم بن ثابت سنة (٣ هـ) .

(٤) تفسير الجصاص : ٣ ص ٣٩١ وانظر سنن البيهقي : ٦ ص ٣٢٣ المقدم المنظم للحكام : ٢ ص ١٨٣ القسطلاني : ٦ ص ٣٧٨ عيني بخاري : ١٤ ص ٢٦٦ الاموال : ص ١٢٨ - ١٣٠ البداية والنهاية : ٣ ص ٣٠٠ .

واستئصالاً لجذور الشر وشرابين الفتنة التي تستمر لولا التدخل منهم الذي تلجئ إليه الضرورة ، فكان في القتل مصلحة .

هذا .. وقد رأينا في تاريخ الحرب عند اليهودية أنها تبيع قتل الاسرى عموماً . أما في الاسلام فليس الأمر كذلك ، وإنما يباح القتل للضرورة فقط .

الرد على هذه الادلة :

١ - بالنسبة لنسخ آية المن والفداء : التحقيق الصحيح عند العلماء أن آية « فيما منا بعد وإما فداء » محكمة في الأمر بالقتال عند الاعتداء ، وهي من أمهات الآيات التي بينت كيفية القتال . وليست منسوخة ، لأن النسخ إنما يكون بشيء قاطع يثبت به التأخر الزمني في النسخ والتقدم في المنسوخ ، وهو غير موجود . ثم إن النسخ لا يلجأ اليه إلا عند المعارضة ولا معارضة بين آية براءة وآية محمد ، إذ يمكن الجمع والتوفيق بينهما وهو أولى من القول بالنسخ . فآية براءة « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » في أولئك الذين كانوا حرباً على المسلمين ، وآية محمد في مطلعها في الإذن بالقتال قبل الأسر ، وفي نهايتها في حكم الاسرى وهو لا يمدو أحد أمرين : المن أو الفداء ؛ لأن « إما » تفيد الحصر مثل « وإنما » كما قال الرازي ^(١) . فالآية تحيّر بين واجبين .

(١) راجع في ذلك النسخ والمنسوخ في القرآن للنحاس : ص ٢٢١ أحكام القرآن لابن العربي ٢ ص ١٦٨٩ وما بعدها ، تفسير الرازي : ٧ ص ٣٦٣ تفسير الطبري : ٢٦ ص ٢٤ البحر المحيط : ٨ ص ٧٤ وراجع بحث الاباحة للاستاذ سلام مذكور في مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣١ ، العدد الأول : ص ٢٥٣ ، وانظره مباحث الحكم عند الأصوليين : ص ٨٣ لتحديد معنى الواجب التحيّر : وهو الذي لا يكون الواجب فيه ميئاً بينه وإنما تردد بين شيئين أو أكثر مثل تحيّر الشارع بين المن والفداء بالنسبة للاسرى في هذه الآية .

٢ ، ٣ - قتل الأسرى في السنة ، والمعقول في ذلك : حوادث قتل بعض الأسرى في أول الاسلام تعتبر حوادث فردية لظروف معينة ، وليست تشريفاً دائماً علماً إلا لتجدد نفس الظرف ، فقد قتل بعض الأسرى لغلوهم في معاداة الدعوة الاسلامية وعظم نكايتهم بالمسلمين ، ولتأليب القبائل وتحريضهم على المسلمين ، وللتماذي في إيذاء الرسول عليه السلام ، والاسترسال في هجائه ^(١) ، كما هو شأن الافراد الذين ذكرهم الجصاص. وهذا هو الذي استندوا إليه في الدليل المعقول حيث قرروا أن في قتل مثل هؤلاء حسماً لمادة الفساد ، وكفى بأبي لؤلؤة ^(٢) عبرة للأسير الخائن حيث قتل أمير المؤمنين عمر . وأما بنو قريظة فإنهم هم الذين رضوا بالتحكيم ، ونزلوا على مقتضاه ، وليس ذلك شأن الأسير ، إذ أن ذلك تسليم على شرط ، وهو تحكيم سعد بن معاذ فيهم ، وهم من مواليه. وقتل الأسرى في الاحوال السابقة شبيه بصنيع الدول الحديثة بشأن محاكمة مجرمي الحرب السورية ، والحكم عليهم بالإعدام ^(٣) .

وأما قتل أسارى بدر فقد كان في مبدأ الأمر حيث لم يتحقق شرط الأسر ، وهو التمكين للدعوة وإظهار صلابة الدولة والتمهيد لدعم مجدها وهيئتها كما يحصل في قيام كل دولة بطريق الثورة والغلبة ^(٤) . والدليل على ذلك أن

(١) انظر القسطلاني : ص ١٥٧ فتوح البلدان : ص ٤٨ الاحكام السلطانية للماوردي : ص ١٢٧ وما بعدها .

(٢) هو أبو لؤلؤة فيروز الفارسي غلام الخيرة بن شعبة ، قتل عمر بن الخطاب بمنجبر في خاصرته وهو في صلاة الصبح .

(٣) القانون الدولي ، حافظ غانم : ص ٥٧٩ .

(٤) هذا .. مع ملاحظة نبل الهدف وعرف الغاية من جهاد محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه الذي كان للقضاء على الوثنية في مهدها ، وللاستئصال الرذيلة وإقامة الفضيلة على أتم وجه .

آية « ما كان لني أن يكون له أسرى حتى يشحن في الأرض... »^(١) وأي
ينقلب في الأرض^(٢) هي عتاب على مجرد الأسر قبل أن يتحقق شرطه ،
وهو التمكين لمهية الدولة ، ولم تتعرض هذه الآية لقتل الأسرى ، فهو
أمر لا يجوز إلا في حدود المصلحة العامة : وهذه الآية لا تعارض آية :
« فإما منا بعد وإما فداء »^(٣) التي زلت بعد أن استقر الأمر للدعوة
الجديدة ، وذلك لبيان التشريع الدائم في الأسرى^(٤) .

وقد استغل المستشرقون^(٥) حادثة أسرى بدر للتشهير بالإسلام وأنه
الدين الذي يمتطش أبناءه للدماء ، مع أنه لو فهموا تلك الحادثة على
الوجه الذي ذكرنا لبطل كل ادعاء مفرض ، ولتلاشى مفعول كل سم
زطاف . فأن هذه الحادثة وما يسميه الفرييون بقمع الثورات في البلاد التي
يجهنم على كلكها الاستعمار الاثم ؟ وأن هذا لما يريقونه من دماء وما يقيمونه
من مجازر متوالية مثل مجزرة سان بارتلمي . هذه المجزرة التي لا شيء من
مثليها قط في تاريخ الإسلام . هذه المجزرة التي دبرت بلبيل ، وقام فيها
الكاثوليك يذبحون البروتستانتين في باريس وفي فرنسا غدرًا وغييلة ، في
أحط صور القدر وأبشع صور القيلة^(٦) . فإذا قتل المسلمون اثنين من

(١) الأغال : ٦٧ .

(٢) أسباب النزول للواحدي : ص ١٧٨ .

(٣) تفسير الكشاف : ٢ ص ٢٣ وما بعدها ، تفسير الطبري : ١٠ ص ٢٧ ابن كثير :

٤ ص ٩٧ .

(٤) انظر حياة محمد ، ارفنج : ص ١١٣ .

(٥) حياة محمد صلى الله عليه وسلم لحسين هيكل : ص ٢٧٣ - ٢٧٤ .

(٦) بل إن بعض العلماء يرون أن حديث أبي عبيد في قتل ثلاثة من أسرى بدر فيه مأخذ
كالإرسال وأن المطعم بن عدي مات بجعة موتاً قبل بدر ، أو أنه قتل يدير أثناء المعركة ،
وليس بعد الأسر ، وبدلنا على ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال « لو كان المطعم بن
عدي حياً ، ثم كلمني في هؤلاء النقي - أي أسرى بدر - لتركتهم له » . وكذلك فإن موسى
ابن عقبة بنكر في منازيه أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم قتل أحداً من الأسرى غير
عقبة بن أبي معيط ، وحتى عقبة هذا روي في الصحيح أنه قتل في معركة بدر ، كما يدل عليه
حديث طرح القتلى في القليب ، فإن ابن مسعود رآهم جثياً سرعني غير أمية بن خلف .

أسرى بدر الحسين لأنهم كانوا قساة على المسلمين ، مدى الأعوام الثلاثة عشر التي احتمل المسلمون فيها صنوف الأذى بمكة ، فقد كان في ذلك من مزيد الرحمة ومن اعتبار الفائدة ما نزلت منه الآية « ما كان لني أن يكون له أسرى .. » (١) الآية (٢) .

والحاصل أن سبب الخلاف بين الفقهاء في قتل الأسرى : هو معارضة ظاهر القرآن لفعله عليه الصلاة والسلام ، وذلك أن ظاهر قوله تعالى : « فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب ، الآية (٣) » ، أنه ليس للامام بعد الأسر إلا المن أو الفداء ، وقوله تعالى : « ما كان لني أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض ، الآية (٤) » والسبب الذي نزلت فيه من أسارى بدر يدل على أن القتل في بادئ أمر الرسول عليه السلام أفضل من الاستعباد - على حد تعبير بعض العلماء - وأما هو عليه الصلاة والسلام فقد قتل الأسارى في أحوال معينة (٥) .

ونحن قد دفننا هذا التعارض بأن قتل الأسرى في السنة كان لحالات خاصة ، أو لحسم مادة الفساد إن خيف ألا تحسم بغير هذه الذريعة .
وقلنا : إن آية أسرى بدر كانت لإظهار الامتنان على الناس بعدم قتلهم مع أنهم كانوا يستحقون القتل أو إنها مجرد التناوب على الأسر نفسه كما قلنا سابقاً . وتكون القاعدة المطردة في الأسرى هي العفو . قال رجاء بن

(١) حياة محمد المرجع السابق نفسه .

(٢) الأنفال : ٦٧

(٣) محمد : ٤

(٤) الأنفال : ٦٧

(٥) بداية المجتهد : ١ ص ٣٦٩ .

حيوة^(١) لعبد الملك بن مروان في أسارى ابن الاشعث^(٢) : « إن الله قد أعطاك ما تحب من الظفر فأعط الله ما يحب من الغفر » ، وهو معنى قول الرسول ﷺ في ذكر خصال الخير عند المؤمن « وإذا قدر عفا^(٣) » . فتعاليم الشريعة الإسلامية ترجح جانب الفضل والإحسان عند القدرة ، وما تقرره موافق لما قاله قوم من العلماء^(٤) : لا يجوز قتل الأسير . وحكى الحسن بن محمد التيمي^(٥) أنه إجماع الصحابة^(٦) . وقال الشيعة الإمامية : إن أخذ الأعداء بعد انقضاء الحرب لم يقتلوا^(٧) . واستدلوا بأن إباحة القتل هي لدفع المحاربة ، قال الله تعالى : « فإن قاتلوكم فاقتلوهم »^(٨) ، وقد اندفع ذلك بالأسر وانقضاء الحرب ، فليس في القتل بعد ذلك إلا إبطال حق المسلمين بعدما ثبت في رقاب الأسرى وذلك لا يجوز . وما قد يدل لهذا كما سيأتي تفصيله في فصل انتهاء الحرب بالإسلام أن الرسول ﷺ

(١) هو رجاء بن حيوة بن جرجول الكندي ، أبو المقدام ، شيخ أهل الشام في عصره ، من الحفاظ الفصحاء العلماء . كان ملازماً لعمر بن عبد العزيز واستكتبه سليمان بن عبد الملك ، توفي سنة (١١٢ هـ) .

(٢) هو عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث بن قيس الكندي : أمير من القادة الشجعان الدهاة ، وهو صاحب الوقائع مع الحجاج الثقفي ، قاتل الحجاج سنة ٨١ ولشبت بينه وبين جيوش الحجاج وعبد الملك بن مروان معارك ظفر فيها عبد الرحمن إلى أن حدثت بينهما معركة « دير الجماجم » فانتصر الحجاج ، ثم احتفى عبد الرحمن عند رقبيل (ملك الترك) فعماه مدة ثم قتله وبعث برأسه إلى الحجاج سنة (٨٥ هـ) .

(٣) فرح أدب الدنيا والدين : ص ٤٢٨ .

(٤) وم ابن ممر والحسن البصري وعطاء في جماعة من السلف ، وحكاها القرطبي عن الضحاك والسدي .

(٥) هو الحسن بن محمد بن محمد بن عمرو التيمي النيسابوري ثم الدمشقي ، أبو علي ، صدر

الدين البكري ، من حفاظ الحديث . وله اشتغال بالتاريخ ، توفي سنة ٢٥٦ هـ .

(٦) انظر فرح السيرة الكبير : ٢ ص ٢٦١ الفتاوى الهندية : ٢ ص ٢٠٦ بداية المجتهد :

١ ص ٣٦٩ الروضة الندية : ٢ ص ٢٤٨ .

(٧) الروضة البلية : ١ ص ٢٢٢ .

(٨) البقرة : ١٩١

أنكر على خالد بن الوليد قتل أسري بني جذيمة حين قالوا : صبانا صبانا ، في حين أنه امتنع بعض الصحابة من قتلهم . فقال ابن عمر : والله لا أقتل أسيري .

إذن فقتل الأسرى في الإسلام أقرب إلى التحريم منه إلى الإباحة ، وإن أتيح فهو دواء ناجم في حالات فردية خاصة وللضرورة القصوى ، وليس ذلك علاجاً لحالات جمية عامة . وقد منع الشافعي وأبو يوسف قتل الأسري إلا لأسباب معينة كاللحاجة إلى إضعاف العدو وإغاضته أو ما تمليه المصلحة العامة للمسلمين^(١).

ولم يذكر الإباضية القتل بالنسبة للأسرى وإنما قالوا : حكم الأسرى الفداء أو الاستعباد لبيع وخدمة وغير ذلك^(٢) ، وروي عن عمر بن عبد العزيز أنه لم يقتل إلا أسيراً واحداً من الترك^(٣) .

وبهذا يظهر أن الإسلام بنى عما كان سائداً في القرون الوسطى من إعدام الأسرى وذبحهم^(٤) ، وما يفعله الأوربيون في حروبهم الحديثة كما صنع مثلاً نابليون بونابرت معلى حقوق الإنسان في الثورة الفرنسية في الأسرى في عكا سنة ١٧٩٩ م ، فإنه أباد ما يزيد على أربعة آلاف بعد تسليمهم عن بكرة أبيهم ، وكما فعل النازيون وغيرهم من المستعمرين في الحرب العالمية الثانية حيث كانوا يقتلون الآلاف المؤلفة من الأسرى ، ويذيقونهم قبل القتل أشد المذاب^(٥) .

(١) الام : ٤ ص ١٧٦ ، الحراج : ص ١٩٥ .

(٢) شرح النيل : ١٠ ص ٤١٣ .

(٣) فجر الاسلام : ص ٨٧ ، تفسير الطبري : ٢٦ ص ٢٧ .

(٤) انظر اوبنهايم : ٢ ص ٣٠١ ، ويزلي : ص ٦٣٥ أبو حنيفة طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٧٨ .

(٥) العلاقات السياسية الدولية ، المصري : ص ٤٩ ، ١٢٩ .

هذا.. وقد نصت اتفاقية جنيف ١٢ أغسطس (آب) سنة ١٩٤٩ على أن يحرم الاعتداء على الأسرى سواء في أشخاصهم أو شرفهم أو امتنانهم ولذلك يحرم قتلهم مهما كانت الظروف ، أو أخذهم كرهائن أو عقابهم بلا محاكمة أو توقيع عقوبة جماعية عليهم ، أو وضعهم في السجون أو في أماكن غير صحية أو تعريضهم لأعمال القصاص . ولكن يلاحظ أن بعض الشراح يرون أن الاتفاقية المذكورة غير نافذة المفعول على كل الدول للآن^(١)، والأصح كما يرى أستاذنا الدكتور حافظ غانم أن هذه الاتفاقية نافذة بالمعرف الدولي .

٢ - إرقاق الأسرى :

تمهيد في تاريخ الرق : كان الرق أمراً مشروعاً عند الأمم القديمة من مصريين وبابليين وبراهمة وفرس ويونان وروم ومرب^(٢) . وقد أقرته اليهودية^(٣) واعترفت به المسيحية^(٤) .

-
- (١) راجع رسالة « جرائم الحرب والطب عليها » للدكتور خيس : ص ١٨٧ .
(٢) الرق في الاسلام لاجد شفيق : ص ٩ - ٢٧ الوحي المحمدي : ص ٢٤٢ فجر الاسلام : ص ٨٧ حكمة التفرغ وفلسفته : ص ٣٩١ .
(٣) ووجد عند اليهود نومان من الاسترقاق : استرقاق بسبب خطيئة أو دين ، واسترقاق بسبب الحرب . جاء في التوراة : « حين تقرب من مدينة اسكي تخاربها استدعها إلى الصلح ، فان أجابك إلى الصلح وفتحت لك فكل الشعب الموجود فيها يكون لك لتسخير ويستبعد لك » (راجع العهد القديم ، الاصحاح المصرون من ثنية الاشتراع) .
(٤) فلم يمنع السيد المسيح عليه السلام الاسترقاق ، ولم يضع حدوداً تراعى ولا وسيلة تؤدي يوماً ما إلى نسخه أو تقليده . جاء في رسالة بولس إلى أهل أفسس : « أيها الصياد أطيعوا سادسكم حسب الجسد بخوف وورعة في بساطة قلوبكم كما للمسيح ، لاجل خدمة العين كمن يرضي الناس ، بل كمعيد المسيح عاملين معيثة الله من القلب ، خادمين بنية صالحة كما للرب ليس للناس ، طالبين أن مهما عمل كل واحد من الخير فذلك يناله من الرب عبداً كان أم حراً » (العهد الجديد الاصحاح السادس من الرسالة المذكورة) وقد برره كثير من القديسين واعتبروه مشروعاً إذا كان نتيجة لخطيئة ، وذلك مثل سانت أوجستان وتوما الاكويني وايزيدوروس وغيرهم (النظم السياسية ، ثروت بدوي : ص ١٤٨ الرق في الاسلام : ص ٤٦ وما بعدها ، حقائق الاسلام للعقاد : ص ٢١٥) .

وقد أقر الرق جميع الفلاسفة والفقهاء من رومان ويونان مثل : أفلاطون وأرسطو وشيشرون وسينيك ، واعتبروه من الأمور الطبيعية أو الضرورية ، وكان أول من استعبد الأسيى وسخر الشعوب المذلوبة هم الرومان ، وكانت وجوه الاسترقاق عندهم بالذات متعددة (١) .

وبذلك كان الرق عماد الحركة التجارية والزراعية ، وكان يعتبر نظاماً أساسياً في حياة الشعوب القديمة ودعامة في كيانها الاقتصادي والاجتماعي ، كما أن كيان معظم الأمم الحديثة قائم على النظام الرأسمالي (٢) ، إلا أن هذا التعليل لا يصلح سبباً لبقاء الرق في الإسلام ، لأن شريعة الإسلام دائمة خالدة وهذا المعنى يتمشى مع فترة زمنية موقوتة ملائمة لحالة العرب في الزمن الماضي .

قضية الرق في الاسلام :

جاء الإسلام والحالة هذه عند الأمم المجاورة فلم يتمكن من إلغاء الرقيق في العالم حتى لا تصطدم دعوته مع مألوف النفوس ، وأثلاً تضطرب الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية ، فيكثر المجادلون والمعارضون وينتشر الفقر والموز في المجتمع وتعدد حيثث جرائم العبيد قبل تحريرهم .

ولكن الإسلام الذي يقدر معنى الحرية ولذتها ويعتبر الأصل في الإنسان هو الحرية (٣) إلا أن من خصائص تشريعه التدرج في الأحكام ، فإنه قد أقر مؤقتاً واقع الأمر ولم يمح الرق دفعة واحدة ومضى في التدرج

(١) راجع مدونة جوستنيان : ص ١١ القانون الروماني ، بدر وبديراوي : ص ١٧٤ الرق في الاسلام : ص ٢٣ القانون الدولي ، أبو هيف ، طبعة ١٩٥٩ : ص ٥١ .

(٢) القانون الروماني ، المرجع السابق في الصفحة السابقة ، وتاريخ الفقه الاسلامي لاستاذنا محمد سلام مذكور طبعة ١٩٥٩ : ص ٤٢ ، وظل نظام الرق معمولاً به في العصور الوسطى وما بعدها إلى أن استنكرت الدول الأوروبية الاتجار في الرقيق بصورة عامة في مؤتمر فيينا سنة ١٨١٥ م ووقعت اتفاقيات كثيرة بعد هذا التاريخ آخرها اتفاقية جنيف الإضافية في ٧ ايلول (سبتمبر) ١٩٥٦ التي ألغت الرق وتجارة الرقيق والحالات المماثلة للرق . (أبو هيف ، المرجع السابق في الصفحة السابقة ، العلاقات السياسية الدولية ، العمري : ص ٤٩ ، الرق في الاسلام : ص ٢٩ ، أصول القانون الدولي ، سلطان والربان : هامش ص ٥٩٧) .

(٣) راجع مفتاح الكرامة : ص ١١٧ .

بالمسلمين^(١) ، فيها أسباباً للقضاء على الرق ، وحرماً سائر مصادره ما عدا رق الأسر بسبب الحرب المأدلة لدفع المدوات ، وحفظ التوازن مع الأمم الأخرى ، وما عدا الرق بسبب الوراثة ، والشرع لا يبيح أن يسترق مسلم أصلاً^(٢) .

وهكذا قاومت الدعوة الحمديّة الرق مقاومة كانت بالتدريج أفضل في تهية الضمير البشري للقضاء عليه من المفاجأة بالتحريم البات^(٣) .

(١) حكمة التفريع وفلسفته : ٢ ص ٤٠٠ .

(٢) ومنه عمر بن الخطاب وجماعة أرقاق العربي ، وقد أخرج الشافعي ورواه أحمد والبيهقي عن عمر أنه قال : « ليس على عربي ملك » لأن العرب روح الاسلام (سنن البيهقي : ٩ ص ٧٣ ، مجمع الزوائد : ٥ ص ٣٣٢ سبل السلام : ٤ ص ٤٥ نيل الأوطار : ٨ ص ٤ الأموال : ١٣٣ ص ، الحراج لابن آدم : ٢٩ ص ، المختارات الفتية : ٦٢ ص) .

(٣) الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ٨٧ . وفي سبيل التخلص من رقيق الأسر وتوابعه فحرم الاسلام منافذ عديدة لتتق الرقاب ، فجعل القرآن الكريم مصير الأسير إما المن أو الفداء ، وجعل العتق كفارة عن كثير من الجرائم والذنوب (انظر تاريخ الفقه الاسلامي لاستاذنا محمد سلام مذكور ، طبعة ١٩٥٩ : ٤٣ ص) وخصص الاسلام سهماً لبيت المال من الصدقات التي تجبى لتتفق في سبيل تحرير الرقاب ، وفضلاً عن ذلك فإن الاسلام جعل من أسس النجاة في الآخرة فك رقبة (راجع تفسير الرازي : ٨ ص ٤٣٣ وما بعدها) . قال تعالى : « فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فك رقبة » (البلد ١١ - ١٣) ، وقد روى ابن عباس رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أيما مؤمن أعتق مؤمناً في الدنيا أعتق الله تعالى بكل عضو منه عضواً من النار » (راجع الوحي الحمدي لرشيد رضا : ٢٤٣ رجال الاثر لاستاذنا الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف : ١٠٥ ص وما بعدها) . وقال صلى الله عليه وسلم ، « اوصالي حيي جبريل بالرفق بالرفيق حتى ظننت أن الناس لا تستعبد ولا تستخدم » وفي رواية « حتى ظننت أنه سيضرب له أجلاً يخرج فيه حراً » (شرح النيل : ٧ ص ٧٠٣) . وكأن هذا تهديد تهريبي إلى أن الرفيق أجلاً ينتهي فيه ويعود جميع الناس أحراراً بعد أن ضيق الاسلام مصادر الرق وكاد يلزم الناس بالعتق ، وأما ما كان موجوداً في الفرق من أسواق النخاسة التي كان يدير حركتها بعض المسلمين ، ومواردها الخطف من السودان وغيره فهذا لا يحتاج به على تفريع الاسلام ، فإن الاسلام بريء مما جنى عليه أولئك الطغاة الجهلة ، ولا يجوز مثل ذلك مطلقاً ، فإن روح التفريع الاسلامي تضي التخلص من الرقيق في العالم وتطلب الحرية ، والنصوص صريحة في تحريم استرقاق الحر بدون سبب (راجع المختارات الفتية : ٦٣ ص) .

وبما أنه لم يرد نص في الكتاب ولا في السنة على إبادة الرق ، وأن الاسترقاق بالوجه الشرعي لا يتأتى منذ زمن لعدم وجود الحرب الشرعية العادية ، فإن الإسلام لا يتعارض مع إلغاء الرق من العالم اليوم^(١) إذ أن ذلك يتفق مع روح التشريع الإسلامي ، وكيف لا وقد كان الإسلام خير منه للمقول الغافلة لتحرير العبيد وعتق النفس^(٢)، ولهذا فقد أيدت الدولة العثمانية مشروع إلغاء الرقيق ، وأظهرت ارتياحاً حسناً نحو ذلك ، لأن دين الإسلام يأمر بالحرية .

والخلاصة أن الرق في الإسلام لم يقر إلا معاملة بالمثل مع الأمم الأخرى

(١) انظر شرح السيرة الكبير، طبعة الجامعة، تمهيد استاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : ص ٨٣ .
(٢) وإذا كان إلغاء الرق لم يكن لمصلحة البشرية عامة وإنما لمصالح خاصة (الوحي المحمدي : ص ٢٤٢) فقد استبدل به استعباد الشعوب والتفاضل المقوت والتمييز النصري بين الجنس الأبيض والجنس الملون في أوروبا وأمريكا ، ولا تزال إلى اليوم مشكلة التفرقة النصرية تشجب السياسة الاستعمارية في أفريقيا وغيرها .

أما الإسلام : فقد قرر مبدأ العدل والمساواة في الحقوق كافة بين طبقات الناس قال تعالى : « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر واثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم » (الحجرات : ١٣) ، وأحسن لذلك معاملة الرقيق في المطعم والمسكن والملبس والتخاطب ، روى ابن أبي داود عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا يقول أحدكم عبدي وأمتي فكذلككم عبيد الله ، وكللكم إماء الله ولكن ليقل غلامي وجاريتي وفتاى وفتاى » (مشكل الآثار : ١ - ص ٤٩٣) . وقال علي بن أبي طالب : « إني لاستحي أن أستعبد إنساناً يقول ربي الله » . (تاريخ الإسلام السياسي : ١ - ص ٢٣٣) وهذا يرد على من زعم من أهل العصر أن الشريعة الإسلامية استقرائية مستدلة بأحكام الرق ، وكذا يرد على الكردنبال « لافيجري » الذي ادعى أنه أخذ بناصر الأرقاء في سنة ١٨٨٨ م وقد أزلنا كل شبهة عن ذلك ، فإن الإسلام أول من دعا إلى الديمقراطية الصحيحة ، ورفع من منزلة الأرقاء في المجتمع ، وحرم كل ما كان حاصله في أواسط أفريقيا من اضطهاد الرقيق ومعاملتهم أسوأ المعاملة على تمييز كل ما اتهم به الإسلام الكردنبال لافيجري (انظر الرق في الإسلام : ص ٦٦ وما بعدها) .

بسبب الحرب إذ لو استرق الاعداء أسرى المسلمين دون مقابلتهم بالمثل لاستمر المدو فله ، ولكان ذلك سبباً في زيادة عدد الرقيق في العالم دون أن يقيد ذلك بقيد ، وفي هذا من المفسدة والضرر ما لا يخفى .

حكم الاسترقاق :

والفقهاء المسلمون تأثروا بتلك الحالة الواقعية للرقيق ، فأجازوه متطلين في ذلك بما يأتي :

١ - قوله تعالى « فإذا لقيم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا اثبتهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء » (١) . قالوا : فإن الاسترقاق قد فهم من الأمر بشد الوثاق ، بدليل ما أخرج البيهقي من حديث ابن عباس أنه قال في قوله تعالى « ما كان لني أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض » (٢) : « إن ذلك كان يوم بدر والمسلمون في قلة ، فلما كثروا واشتد سلطانهم أنزل الله تعالى « فإما منا بعد وإما فداء » (٣) ، فجعل النبي ﷺ بالخيار فيهم إن شأوا قتلهم ، وإن شأوا استعبدوهم ، وإن شأوا فادوهم . وقد اعتمده البخاري وأبو حاتم (٤) وغيرهما في التفسير (٥) .

٢ - ثبت في السير والمغازي : أن الرسول ﷺ استرق بعض العرب كهوازن وبني المصطلق وقبائل من العرب ، وسبى أبو بكر وعلي رضي الله عنهما بني ناجية وهم من قریش ، وفتحت الصحابة بلاد فارس والروم ، فسبوا من استولوا عليه . وبهذا قال جمهور العلماء (٦) .

(١) محمد : ٤

(٢) الاقبال : ٦٧

(٣) محمد : ٤

(٤) هو محمد بن ادريس بن النضر بن داود ، حافظ للحديث ، من أقران البخاري ومسلم ولد في الري وتوفي ببغداد سنة ٢٧٧ هـ .

(٥) راجع ليل الاوطار : ٧ ص ٣٠٥ ، الناسخ والنسخ في القرآن للنحاس : ص ٢٢١

(٦) انظر شرح مسلم : ١٢ ص ٣٦ ، القسطلاني : ٦ ص ٣٢٤ ليل الاوطار : ٨ ص

٢ - ٦ سبل السلام : ٤ - ٤٥ - ٤٧ .

والحقيقة أن الآية بمزول بنائاً عن الإشارة إلى الرق ، لأن شد الوثاق كناية عن الاسر ، ولا يلزم من الاسر الاسترقاق . فالآية لم تخير بمد الاسر إلا بين المن والفداء لا غير^(١) ، بل إن هذه الآية تنفي الرق بطريق الإشارة .

وأما الاسترقاق الثابت في السنة : فذلك كان من الرسول ﷺ وصحابته جرياً على شريعة المعاملة بالمثل ومقتضى ضرورة قانون الحرب السائد في ذلك الزمان ، لكي يشعر المسلمون غيرهم أنهم صاروا في مركز ذي كيان دولي يستطيعون تنفيذ تعاليم الحرب وتثبيت الهيبة والسلطان ، فاذا قدروا عفوا وصفحوا ، وأظهروا فضلهم وإحسانهم ، فيكون ذلك مدعاة لقبول الإسلام بما يضم بين جناحيه من رحمة ورعاية وعطف وإنسانية على جميع البشرية . ويدل لهذا أن أغلب ما استرق من القبائل أو أفراد المدو قد عاد حراً ، فقد رد رسول الله ﷺ ستة آلاف من سبي هوازن من النساء والصبيان والرجال — إلى هوازن حين أسلموا ، ومن الرسول ﷺ على أهل مكة بقوله : « اذهبوا فأنتم الطلقاء » ، وكذا من على أهل خيبر^(٢) . وتزوج رسول الله ﷺ جويرة بنت الحارث^(٣) من سبايا بني المصطلق ، فأعتق بتزويجه إياها مائة من أهل بيت بني المصطلق إكراماً لعمر رسول الله ﷺ ، فما

(١) تفسير الألوسي : ٢٦ ص ٤٠ تفسير الطبري : ٢٦ ص ٢٤ .

(٢) الاموال : ١١٧ .

(٣) هي جويرة بنت الحارث بن عبد المطلب بن هاشم . هي ابنة عم النبي صلى الله عليه وسلم وأم المؤمنين ، تزوجها قبله مسافع بن صفوان وقتل يوم الريسيع (سنة ٦ هـ) كان أبوها سيد قومه في الجاهلية ، روى لها البخاري ومسلم سبعة أحاديث ، توفيت في المدينة سنة ٥٦ هـ .

كانت امرأة أعظم بركة على قومها منها ، كما قالت السيدة عائشة رضي الله عنها
فيما رواه أحمد (١) .

ومن فضول القول أن نذكر أن النبي ﷺ لم يشيء رقاً على حر أبداً ،
وقد أعتق ما كان عنده من رقيق ، وكان يتق كل ما أهدي إليه .

٣ - المن على الأسرى :

قال صاحب القاموس : من عليه منا : أنعم واصطنع عنده صنعة . والمن
في اصطلاح الفقهاء : تخلية سبيل الأسير وإطلاق سراحه إلى بلاده بغير
شيء يؤخذ منه (٢) . وقد مر معنا في عرض المذاهب بشأن حكم الأسرى
أن جمهور الفقهاء يميزون المن على الأسير مطلقاً . قال الترمذي: العمل عند
أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ أن للامام أن يمن على من شاء
من الأسارى (٣) .

أما الحنفية : فيمنعون ذلك إلا أن يرى الإمام النظر للمسلمين في المن
على بعض الأسارى كما من رسول الله ﷺ - فيما رواه البخاري ومسلم - على
ثمالة بن أثال الحنفي (٤) ، أو يمن على الرقاب تبعاً للأراضي لما في ذلك من
انقناع المسلمين بالجزية والخراج (٥) . فالاصل إذن عند الحنفية : عدم جواز
المن . واحتجوا على ذلك بما يلي :

١ - يقول الله تعالى : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » (٦) ، فهذه
الآية بعمومها نسخت آية « فلما منا بعد وإما فداء » لأن سورة براءة

(١) سبل السلام : ٤ ص ٤٥ .

(٢) راجع مثلاً فتح القدير : ٤ ص ٣٠٧ مجرمي الخطيب : ٤ ص ٢٣١ .

(٣) جامع الترمذي : ٢ ص ٣٨٦ .

(٤) نيل الأوطار : ٧ ص ٣٠١ .

(٥) شرح السير الكبير ٢ ص ٢٦٤ - ٢٦٦ المبسوط : ١٠ ص ٢٤ - ٢٥ الخراج :

ص ١٩٦ ، البحر الرائق : ٥ ص ٨٣ .

(٦) التوبة : ٥ .

آخر ما نزل من القرآن في هذا الشأن^(١) . وقد فرغنا سابقاً من تقرير عدم وجود هذا النسخ ؛ إذ لا دليل عليه ولا حاجة إليه لإمكان الجمع بين الآيتين بحمل الاولى على الامر بالقتال عند المدوان ، وقصر الثانية على حالة ما بعد الانتهاء من الحرب ، ووقوع بعض أفراد المدو في الاسر . وبذلك تبقى آية محمد محكمة تدل على جواز المن . وهو قول الاكثرين من العلماء^(٢) .

٢ - في المن على الاسير لإبطال حق الفاعين وهو لا يجوز ، وبالن تمكن الاسير من أن يمود حرباً على المسلمين ، وتقوية عدوهم عليهم ، وذلك لا يحل^(٣) .

وهذا أيضاً لا حجة فيه إذ لا يصح القياس في مقابلة النص^(٤) ، وقد ثبت المن بالنص عن الرسول ﷺ . وقد اضطر الحنفية لمسايرة مذهبهم في المن أن يقولوا : ما جاء من المن على بعض الاسارى كأبي عزة الجمحي الشاصر ، وأبي العاص بن الربيع ، والمطلب بن حنطب^(٥) يوم بدر ، والزبير بن باطا من بني قريظة ، وأهل خير ، فذلك كان قبل انتساح حكم المن ، أو لاحتمال كون ذلك قد حدث في مقابلة الجزية وصيورتهم

(١) أحكام القرآن لابن العربي : ٢ ص ٨٧٩ .

(٢) راجع القسطلاني : ٥ ص ١٤٣ .

(٣) تبين الحقائق للزيلي : ٣ ص ٢٤٩ مخطوط السندي : ٨ ق ٦٥ البدائع :

٧ ص ١١٩ .

(٤) راجع شرح الاسنوي : ٣ ص ٢٤ ، مذكرات أصول الفقه للزفازف ،

القياس : ص ١٨ .

(٥) هو المطلب بن حنطب بن الحارث بن عبيد بن عمرو ، من ولده الحكم بن المطلب

كان أكرم أهل زمانه وأسخام ثم زهد في آخر عمره ومات بجنج (راجع الاستيعاب في معرفة الاصحاب لابن عبد البر : ١ ص ٢٦٨) .

ذمة (١) . ويرد على ذلك بما سبق أن حققناه من عدم لسخ آية المن كما اعتمد ذلك جمهور المفسرين والعلماء ، والاحتمال في الأدلة لا يفيدنا شيئاً في إثبات المدعى . قال أبو عبيد فهذا (أي جواز المن) ما سنّ رسول الله ﷺ في المن ، وقد عملت به الأئمة بعده ، وقال أيضاً : وقد من رسول الله ﷺ على أناس كأهل مكة وأهل خيبر بعد بدر بلا فدية ولا مال ، وإنما يؤخذ بالآخر من فعل رسول الله ﷺ (٢) . يوضح ذلك ما روى أحمد ومسلم وأبو داود والترمذي عن أنس بن مالك أن ثمانين رجلاً من أهل مكة هبطوا على رسول الله ﷺ وأصحابه من جبل التنعيم عند صلاة الفجر ليقتلوه ، فأخذهم رسول الله ﷺ سِلماً ، فأعتقهم فأَنزل الله عز وجل : « وهو الذي كف أيديهم عنكم وأيديكم عنهم ببطن مكة ، الآية (٣) » .

وفي هذا الرد القاطع على الحنفية القائلين : إن المن من الرسول كان قبل النسخ ، أي في إثر غزوة بدر فقط ، بدليل ما روى جبير بن مطعم (٤) القرشي رضي الله عنه — فيما أخرجه أحمد والبخاري وأبو داود — أن النبي ﷺ قال في أسارى بدر : « لو كان المطعم بن عدي حياً ثم كلمني في هؤلاء لنتقى لتركهم له ، أي لأطلقهم له بنير فداء (وهو المن)

(١) المراجع السابقة في الصفحة السابقة رقم (٣) ، الأموال : ص ١١٠ وما بعدها .

(٢) راجع الأموال : ص ١١٢ ، ١٢٠ .

(٣) الفتح : ٢٤ انظر سنن البيهقي : ٦ - ٣١٨ ، سنن أبي داود : ٣ - ٨١ .

(٤) هو جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف القرشي ، أبو عدي : صحابي كان من علماء قريش وسادتهم . توفي بالمدينة سنة (٥٩ هـ) .

مكافأة له على إحسانه السعي في قرض الصحيفة التي كتبها قرأش في أن لا يبايعوا الهاشمية والمطلبية ولا يبايعوا كحوم^(١) .

ثم إنه إذا من ولي الأمر على أسير فإن ذلك يكون مدعاة للدخول في الإسلام تقديراً منه لليد التي أنصت عليه بإطلاق سراحه . وهذا ما حصل فعلاً ، فقد أسلم ثمامة بن أثال بعد المن عليه^(٢) ، كما روى البخاري ومسلم ، وأسلم الهرمزان بعد أن من عليه عمر ولم يقتله^(٣) . فالمن إذن جائز في الشرع الإسلامي لا غبار عليه ، وبشبهه ما نصت عليه لائحة الحرب البرية (المواد ١٠-١٢) من أحوال انتهاء حالة الأسر ، ومنها الإفراج النهائي عن الأسير أي إطلاق سراح الأسير بلا قيد أو شرط ، وذلك بعد انتهاء الحرب وعقد الصلح ، أو الإفراج تحت شرط وهو إطلاق سراح الأسير بعد إعطاء كلمة الشرف على ألا يعود إلى حمل السلاح ضد الدولة التي أفرجت عنه ، وبشرط أن يكون قانون بلدهم يبيع لهم ذلك ، وعلى الأسير المفرج عنه كذلك أن يراعي الوعد الذي أعطاه لدولة العدو فلا يعود إلى حمل السلاح ضدها ، وليس لدولته أن تلزمه بأداء أي عمل يتنافى مع وعده ، أو تقبل منه الإخلال بوعده إذا هو عرض الالتحاق بخدمة جيشه من جديد . فإذا أخل بذلك حوكم وعوقب ولو بالإعدام^(٤) .

(١) العيني شرح البخاري : ١٥ ص ٦٢ القسطلاني : ٥ ص ٢١١ فتح الباري : ٦ ص ١٨٥ .

(٢) نيل الاوطار : ٧ ص ٣٠٢ .

(٣) القسطلاني : ٥ ص ٢٢٣ ، الأموال : ١١٣ .

(٤) راجع اوبنهايم - لوترباخست : ٢ ص ٣١٤ بريجز : ١٠١٢ قانون الحرب والحياد للدكتور سامي جنية : ص ٢٨٠ ، ٢٨٢ ، أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٨١ .

هذان الطريقان من طرق انتهاء حالة الأسر في القانون الدولي بدخلان تحت مفهوم ما يسمى في الإسلام بالمن . فالمن على الأسير قد يكون مطلقاً وقد يكون مقيداً (١) ، فإذا خالف الأسير شروط المن جاز عقابه ، فهذا أبو عزة الشاعر من عليه الرسول وأخذ عليه أن لا يظهر عليه أحداً ، وامتدح رسول الله ﷺ بأبيات ، ثم قدم مع المشركين في أحد فأسر ، ولم يؤسر غيره من قريش فقال : يا محمد ، إنما خرجت كرها ، ولي بنات فامنن علي ، فقال رسول الله ﷺ : أين ما أعطيتني من العهد والميثاق ، لا والله ، لا تمسح عارضيك بمكة تقول : سخرت بمحمد مرتين ، وقال النبي ﷺ : إن المؤمن لا يلدغ من جحر مرتين . ثم أمر بضرب عنقه (٢) . وذلك لمخالفته شرط المن .

٤ — فداء الأسرى او مفاداتهم :

قال في المغرب : فداء من الأسر فداء وفدى : استنقذه منه بمال والفدية : اسم ذلك المال . والمفاداة بين اثنين ، يقال : فاداه إذا أطلقه وأخذ فديته . وعن المبرد : المفاداة أن تدفع رجلاً وتأخذ رجلاً ، والفداء : أن تشتريه وقيل : هما بمعنى واحد .

ونحن نقصد بالفداء أو المفاداة تبادل الأسرى أو إطلاق سراحهم على عوض ، أي أن الكلمتين بمعنى واحد . وأول حادثة فداء كانت إثر سرية عبد الله بن جحش ، فقد قبل الرسول عليه السلام الفداء في الأسيرين الذين أسرا في هذه السرية قبل غزوة بدر بشهرين .

(١) الشرح الكبير للقدسى : ١٠ ص ٥٧١ ، المحرر : ٢ ص ١٨١ .

(٢) سنن البيهقي : ٦ ص ٣٢٠ ، البداية والنهاية : ٣ ص ٣١٣ .

وقد عرفنا أن جمهور الفقهاء ومنهم الاباضية (١) يقولون بمجاوز المفاداة بالمال أو بالأسرى .

أما الحنفية : فملخص مذهبهم أنهم لا يعجزون الفداء بمال ، أما بالأسرى فيجوز ذلك عند الصاحبين . وأبو حنيفة يمنع ذلك في أظهر الروايتين عنه وهو مشهور مذهب الحنفية (٢) . وقد احتجوا لمذهبهم بما يأتي :

١ — آية « فإما منا بعد وإما فداء » (٣) منسوخة بآية براءة « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » (٤) وهي آخر سورة نزلت (٥) . وقد عوتب رسول الله ﷺ على أخذ الفداء المالي يوم بدر بقوله تعالى : « ولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم » (٦) . وقال عليه الصلاة والسلام : « لو نزل من السماء عذاب لما نجا إلا عمر » . فقتل الأسرى مأمور به لانه وسيلة إلى الاسلام — كما يزعمون — ولا يحصل التوصل إلى الاسلام بالمفاداة فلا تجوز (٧) .

(١) وراجع أيضاً منح الجليل — ١ ص ٧٦٩ ، القدر المنظم للحكام — ٢ ص ١٨١ الأم — ٤ ص ١٦٩ وما بعدها ، شرح النيل — ١٠ ص ٤١٤ .

(٢) انظر شرح السير الكبير — ٣ ص ٢٨٤ وما بعدها ، المبسوط — ١٠ ص ٢٤ ، ١٣٨ — ١٤٠ البحر الرائق — ٥ ص ٨٣ نجم الأنهر — ١ ص ٥٠٠ ، الفتاوى الحانية — ٣ ص ٥٦٠ الفتاوى الأقروية — ١ ص ١٨ المحيط — ٢ ق ٢٣٠ .

(٣) محمد : ٤

(٤) التوبة : ٥

(٥) تفسير الجصاص — ٣ ص ٣٩٤ .

(٦) الاغوال : ٦٨ الروض الأقب : ٢ ص ٩٢ .

(٧) البدائم — ٧ ص ١١٩ وما بعدها .

٢ - في الفداء بالمال أو بالأسرى إطاعة لأهل الحرب على القتال لتقوية منعتهم بذلك ، ودفع شرهم أولى من استخلاص الأسير ، لأن الأسير ابتلاء شخصي في حقه ، وإعطائهم برد أسيرهم اليهم تحصل بسبب مجموع المسلمين فلا يجوز ، ومن المعلوم أن العلماء أجمعوا على تحريم بيع السلاح والكراع من الأعداء ، لأن في ذلك عوناً لهم . فيحرم كل ما بينهم .

وأما الصاحبان اللذان يجيزان المفاداة بالأسرى فقد استدلا بما ثبت في السنة عن عمران بن حصين - فيما رواه البخاري ومسلم - أن رسول الله ﷺ فدى رجلين من المسلمين برجل من الكفار (١) . وبما ورد أيضاً عن سلمة بن الأكوع - فيما أخرجه مسلم وأبو داود وابن ماجه - أنه وهب للرسول امرأة من بني فزارة ففدى بها ناساً من المسلمين كانوا أسروا بمكة (٢) .

وأما تقييد أبي يوسف جواز الفداء بما قبل قسمة الغنيمة فهو الحق (٣) ؛ لأن الثابت بمد القسمة حقيقة الملك ، فلا يجوز إبطاله بدون رضا صاحبه كسائر الماوضات .

أما قبل القسمة : فالثابت فقط حق الملك فلا يمنع الإمام من التصرف فيه .

وتجوز محمد الفداء بالمال عند الحاجة يعتبر حال ضرورة مستدلاً في ذلك بأسارى بدر . وقوله بجواز الفداء بالمال بالشيخ الكبير والمجوز الفانية الذين لا يرجى منها نسل : مبني على انتفاء علة منع الفداء : وهي إطاعة

(١) سنن البيهقي - ٦ ص ٤٢٠ ، ٩ ص ٦٧ .

(٢) فرح مسلم - ١٢ ص ٦٨ ، سنن أبي داود - ٣ ص ٨٦ ، سنن ابن ماجه :

٢ ص ١٠١ .

(٣) أما الإمام محمد فيجوز المفاداة في الحالين قبل القسمة وبعدها .

أهل الحرب وعدم وجود القتال منهم . ويرد عليه بأن المحاربة قد تكون بالرأي ، والرأي أشد خطراً من القوة الجسمية .

مناقشة أدلة الحنفية :

١ - قد فرغنا من القول بتحقيق أن آية المن والفداء غير منسوخة ، وأن ظاهر الآية يقتضي جواز الفداء بالمال وبأسرى المسلمين^(١) ، وأما العتاب من الله على أخذ الفداء في أسارى بدر فهذا كان في مبدأ أمر الرسول عليه السلام ، حيث لم تكن قد تحققت عنده القدرة الكافية على اتخاذ الأسرى ، فشرط الأسر منتف ، وليس العتاب على مجرد أخذ الفداء^(٢) ، وإنما هو عتاب في الظاهر على مجرد الأسر أو لإظهار الامتنان من الله على عباده بعدم قتلهم رغم استحقاقهم له كما سبق أن أشرنا إلى هذا المعنى .

وأما أن قتل الأسرى وسيلة إلى الإسلام ، فهذا زعم لم يقوم عليه الدليل في تاريخ الإسلام ، وإنما يقبل الإسلام على أساس كامل من الحرية ومطلق التفكير ، دون أن يشوب ذلك أي إكراه بإلجاء الشخص إلى الإسلام إلجاء .

٢ - ليس في المفاداة إغانة لأهل الحرب ، إذ أن تخليص المسلم من قيد الأسر واجب لتمكينه من العبادة الحرة لله . قال ابن جرير الطبري : أجمع الفقهاء أن لامام المسلمين أن يفدي أسرى المسلمين من العدو بالعروض من النبات وغيره ، غير السلاح والكراع^(٣) . ثم إن أخذ فداء مالي أو استرجاع أسير مسلم يجعل القوة الإسلامية متكافئة مع قوة أعدائهم باسترداد

(١) تفسير الجصاص - ٣ - ٣٩٢ البحر المحيط - ٨ - ٧٤ .

(٢) تفسير الرازي - ٤ - ٣٨٥ مفصل الآثار - ٤ - ٢٩٣ .

(٣) اختلاف الفقهاء ، شخت - ١٨٥ .

أسرام ، لأن الحرب تحتاج إلى المال والنفس ، وبالمال تؤمن المدد والآلات وهي الأهم في الحروب .

وقد ثبت في السنة أن فداء أسارى بدر كان أربعة آلاف درهم إلى ما دون ذلك ، فمن لم يكن له شيء أمر أن يعلم صبيان الانصار الكتابة^(١) . يدل لذلك ما روي عن أنس بن مالك رضي الله عنه ، أن رجلاً من الانصار استأذنوا رسول الله ﷺ فقالوا : يا رسول الله ، ائذن فلنترك لابن أختنا عباس فداءه ، فقال عليه الصلاة والسلام : لا تدعون منها درهما^(٢) . ففي هذا الحديث إشارة إلى أن العباس كان قد استوفيت منه الفدية ، وكان فداؤه هو وعقيل ونوفل ابنا أخويه مائة أوقية من الذهب^(٣) . فدل ذلك على جواز فداء غير المسلمين أنفسهم بمال ، وفدى رسول الله ﷺ في غير بدر بالرجال والنساء . قال الترمذي : والعمل على هذا (أي جواز الفداء) عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم^(٤) ، وقال أبو عبيد : وقد أفتى بالفداء غير واحد من العلماء^(٥) . وعن ضبة بن محسن^(٦) قال : شاكيت أبا موسى الأشعري في بعض ما يشاكي الرجل أميره . فانطلقت إلى عمر ، وذلك عند حضور

(١) البداية والنهاية - ٣ - ٣٠٧ .

(٢) القسطلاني - ٥ - ١٦١ فتح الباري - ٧ - ٢٥٧ .

(٣) البداية والنهاية : ٣ ص ٣١٢ .

(٤) جامع الترمذي : ٢ ص ٣٨٦ ، شرح مسلم : ١٢ ص ٦٨ ، سنن البيهقي :

٦ ص ٣٢٤ .

(٥) الأموال : ١٢١ .

(٦) هو ضبة بن محسن العبدي ، غيرة بن أسد بن ربيعة بن نزار ، روى عن عمر بن

الخطاب وكان قليل الحديث .

من وفادة أبي موسى فقلت : يا أمير المؤمنين اصطفى أبو موسى من أبناء الاساورة أربعين لنفسه — في حديث طويل ذكره — قال : لما لبثنا إلا قليلاً حتى قدم أبو موسى . فقال له عمر : ما بال الأربعين الذين اصطفيتهم من أبناء الاساورة لنفسك ؟ قال : نعم اصطفيتهم وخشيت أن يخذع الجند عنهم ، وكنت أعلم بفدائهم . فاجتهدت في الفداء ثم خست وقسمت ، قال : يقول : ضبة صادق والله . قال : فوالله ما كذبه أمير المؤمنين ولا كذبه .

قال أبو عبيد : قوله « فاجتهدت في الفداء ثم خست وقسمت » ينبئك أنه إنما اقتداهم بالمال ، لا بافتكاك المسلمين من أيديهم . وهذا رأي يترخص فيه فاس من الناس . وأما أكثر العلماء فعلى الكراهة^(١) . وعبارة أبي عبيد الأخيرة لم نجد لها أثراً عند جمهور الفقهاء كما حققنا ، وإنما أجازوا الفداء بالمال بدون أي تحفظ .

من هذا يظهر لنا بوضوح أن الفداء بالأسرى أو بالمال أمر جائز في الشرع ، بل هو المعتبر لا سيما في هذه الأوقات حتى لا يطمع العدو في المسلمين . ولذا فلما تؤيد رأي الجمهور لأنه المتفق مع نصوص الشريعة من قرآن وسنة .

بل إن النبي ﷺ جعل من أنواع الفدية بعد غزوة بدر أن يعلم الأسير الكاتب عشرة صبيان من أبناء المسلمين الكتابة والقراءة ، فهذا ليس ببال ، وإنما هو عمل لمصلحة الدولة الإسلامية .

نخلص من مرضنا السابق إلى أن مصير الأسرى في الإسلام إما المن

(١) المرجع السابق في الصفحة السابقة رقم (٥) .

أو الفداء وهذا هو رأي الحسن البصري وعطاء بن أبي رباح وجماعة من علماء السلف كما سنبين . وأما الرق فلم يكن إلا معاملة بالمثل^(١) ، ولذا ترك أمره للضي الزمن الذي يمد كفيلاً بالقضاء عليه ، وكذلك كان الأمر ، مما أثبت صدق حدس المسلمين الاوائل في أن الرق ينتهي من العالم ، لا سيما في مثل نفسيهم التي كانت تعتبر العتق أفضل قرابة لله .

وأما قتل الاسرى : فيكاد يكون التاريخ الإسلامي خلواً منه ما عدا حالات نادرة فرضتها الضرورة ، واقتضتها طبيعة قيام الدولة الإسلامية في فجر عهدها وإبان تركزها . وهذا المبدأ كان سائفاً عند الأمم المعاصرة لنشأة الإسلام فلا حرج على الإسلام إن فعل بالمثل في حالات قليلة جداً . . هذا مع العلم بأنه لا يوجد نص في القرآن على إبادة قتل الاسير أو استرقاقه .

مقارنة :

والقانون الدولي يجعل من أحوال انتهاء حالة الاسر : تبادل الاسير مع زميل له من جيش العدو ، ويحصل ذلك باتفاق خاص بين المتحاربين يطلق عليه اسم (كارتل) وينص فيه على شروط هذا التبادل وبراعي في التبادل عادة "التكافؤ" : جريح بجريح ، وجندي بجندي ، وضابط من رتبة معينة بضابط من رتبة تقابلها ، وليس هناك ما يمنع من الاتفاق على تبادل عدد ما من الاسرى من رتبة عليا بعدد أكبر من رتبة أقل . وفي حالة انتهاء الحرب بماهدة صلح تبرم بين المتحاربين تعتبر حالة الاسر منتية من تلقاء نفسها ، ويجب على الدول المتحاربة أن تعيد الاسرى الى دولهم بأسرع ما يمكن^(٢) .

(١) راجع مدونة جوستينيان في الفقه الروماني : ص ١١ ، ٣٠ ، ورسالة عوارض الأهلية للدكتور حسين النوري : ص ٣٧ .

(٢) راجع اوبنهايم - لوترباخ : ص ٣١٤ ، ٤٨٢ ، قانون الحرب ، جينة : ص ٢٨٢ ، أبو هيف ، المرجع السابق ، طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٩٧

هذه الاحكام لا تغاير ما يسمى في الاسلام بمقادة الاسرى إذ أن تبادل الاسرى يخضع قانوناً للاتفاق مع ولاية الامور من المسلمين . وقد مر معنا في أدلة جواز الفداء أنه لا يشترط أن يكون التبادل في الاسرى على التساوي ، فقد قاضى الرسول عليه السلام رجلين برجل ، قال محمد من الحنفية : لو قال أهل الحرب : نعطكم أسيراً بأسيرين أو بثلاثة من أسرائنا ، فإن الإمام ينظر في ذلك ، فإن رأى المنفعة ظاهرة للمسلمين في ذلك بأن كان مبارزاً له جزاء وغناء فليفعل ذلك ، وإن لم يكن فيه منفعة ظاهرة للمسلمين في ذلك ، ولكن فيه بعض جراتهم وتحكمهم علينا لم يجبههم إلى ذلك ، لانه نصب ناظراً فلا يدع النظر للمسلمين فيما يفعله لهم بحال . ألا ترى أنهم لو طلبوا بأسير واحد من المسلمين مائة من أسرائهم لم نجبههم إلى ذلك ، فهذا مثله^(١) .

أما الفداء بالمال : فهو وإن لم يكن منصوباً عليه قانوناً إلا أنه أصبح من المألوف خلال القرن السابع عشر تبادل الاسرى أو دفع الفدية، ويتم ذلك باتفاق بين الدولتين المتحاربتين والحرب قائمة . أما الاسير الذي لم تدفع له الفدية أو يتم له التبادل أثناء الحرب ، فإن الاسير لا ينتهي إلا بالتبادل أو دفع الفدية ، ومن المألوف أيضاً أن يتم إطلاق الاسرى على فداء بالنسبة لبحارة مركب تجاري أسر^(٢) ، وقد يتخذ الاسير وسيلة للربح عن طريق الفداء بصفة عامة .

٥ — قبول الجزية من الأسرى :

يرى المالكية والحنفية : أن للإمام أن يترك الاسرى احراراً في بلاد

(١) شرح السير الكبير : ٣ - ٣٣٠ .

(٢) راجع اوبنهايم : ٢ ص ٣١٤ ، ويزلي : ص ٦٣٥ ، أبو حيف طبعة

المسلمين على أن يعقد لهم ذمة . ودليلهم فعل عمر رضي الله عنه في أهل
سواد المراق حيث تركهم أحراراً ذمة للمسلمين . واستثنى الحنفية مشركي
العرب والمرتدين كما عرفنا^(١) .

وأما الشافعية والحنابلة : فقد أعطوا الخيار للإمام في شأن الأسرى
بين أربعة أمور ، إلا أنه إذا سأل الأسارى الذين تقبل منهم الجزية
تخليتهم على إعطاء الجزية وعقد الذمة جاز للإمام قبول ذلك منهم ، لأنه
إذا جاز أن يمن على الأسير من غير مال أو بمال يؤخذ منه مرة واحدة ،
فلأن يجوز بمال يؤخذ منه في كل سنة .. أولى . ولكن هل يجب على
الإمام قبول الجزية من الأسرى ؟

نص الحنابلة والإباضية^(٢) على أن الإمام له قبول الجزية من الأسرى
دون أن يزول التخير الثابت فيهم عن الرسول عليه السلام . فيفهم من
هذا أنه لا يجب عليه قبول عقد الذمة .

وعند الشافعية وجهان : أحدهما — أنه يجب قبولها كما يجب إذا
بذلوها وهم في غير الأسر^(٣) ، والثاني : أنه لا يجب لأنه يسقط بذلك
ما ثبت من اختيار القتل والاسترقاق والمن والفداء^(٤) .

ونحن نرى أن مدار مذهب الفريق الأول على فعل عمر في سواد

(١) راجع الخطاب : ٣ من ٣٥٩ ، المنتقى : ٣ من ١٦٩ ، لباب الباب : ص ٧١ ،
البحر الرائق : ٥ من ٨٢ ، مجمع الأنهر : ١ من ٤٩٩ ، الحاوي القدسي : ق ١١٩ ب ،
فتح القدير : ٤ من ٤٠٦ .

(٢) شرح النيل : ١٠ من ٤٧٥ .

(٣) انظر الأم : ٤ من ٦٨ ، ١٧٦ ، مني المحتاج : ٤ من ٢٢٨ ، المهذب : ٢ من
٢٣٦ ، المغني : ٨ من ٣٧٥ ، الاقنাম : ق ٩٥ ب .

(٤) قال في الشامل : وإذا بذل الأسير الجزية حرم قتله وتخير الإمام فيما عدا القتل ،
وصححه الرافعي في باب الجزية (انظر مني المحتاج : ٤ من ٢٢٨) .

المراق ، وهو لا يخفى : فعل صحابي لا حجة فيه عند جمهور العلماء ؛ لأن الصحابي مجتهد فيما يذهب إليه ، والمجتهد أياً كان يجوز عليه الخطأ . وعلى هذا فلا يجب على التابعي المجتهد ولا من بعده أن يعمل بمذهبه^(١) .

وأما القول بوجوب قبول الجزية من الأسرى : فهو مناقض لما ثبت في السنة من تخيره بين أحد أمور كما سبق . بقي القول بالجواز وهو أقرب إلى المنطق إذ فيه التوفيق بين القول بتخيير الإمام في أن يصنع بالأسرى ما يحقق المصلحة وبين إمكان التمهيد لقبول الإسلام بمخالطة أهله في ظل عقد الذمة ، وفيه الإحسان إلى الأسرى بإطلاق سراحهم . وهذا أدعى لتحقيق مقصد الدعوة الإسلامية عند أولئك الذين يلحظ منهم ولي الأمر الأنفة من التبعية لحكومات دار الحرب مع رغبتهم في الاحتفاظ بدينهم .

والخلاصة أن ولي الأمر مخير في الأسرى بأحد أمرين : المن أو الفداء ، وله قبول الجزية ممن يذلها ، لأن الأمرين السابقين نص عليها القرآن صراحة : « فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها »^(٢) ، وهي آية محكمة لا نسخ فيها كما حققنا ، إذ أن ذلك كان هو التشريع الدائم حينما عز الإسلام ، فلم يخير النبي ﷺ ومن بعده من الخلفاء إلا بين أمرين لا ثالث لهما : وهما المن والفداء ، وهذا مفهوم من كلمة « وإما » كما يقرر ذلك علماء اللغة ، فليس في ظاهر الآية قتل ولا استرقاق . ولذلك قال ابن عمر للحجاج حينما دفع إليه أسير ليقتله : « ليس بهذا

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي : ٤ ص ٢٠١ ، ٢٠٩ ، مختصر ابن الحاجب : ص ٤٥٧ ، قارن المدخل للغة الاسلامي : ص ٢٤١ حيث اعتبر قول الصحابي حجة عند الجمهور . والذي نقوله هنا مجرد مناقشة ، وإن كان رأي هذا الفريق موافقاً لرأينا في ترجيح القول بالجواز كما سيأتي .

(٢) سورة محمد : ٤

أمرنا ، إنما قال الله تعالى : « فإما منا بعد وإما فداء » ، وبث عبيد الله بن عامر (١) إلى ابن عمر بأسير ليقتله ، فقال : أما والله مصروراً فلا أقتله . فقال : يعني بعدما شد دتموه وأسرتهموه فلا أقتله .

ويؤيدنا في ذلك : ما قال عطاء والحسن البصري وحماد بن سلمة (٢) ومجاهد ومحمد بن سيرين : لا تقتل الأسير وإنما بمن على الأسير أوفادى به كما صنع رسول الله ﷺ بأسارى بدر (٣) .

وإذن فلا يجوز قتل الأسير في رأينا إلا لضرورة . أما الرق : فإنه والله الحمد قد ألغى من العالم ، والناؤه يتفق مع روح الإسلام ، بل إنه يتفق مع أصل إقراره ومشروعيته فإن الرق كما عرفنا لم يقره الإسلام في الواقع إلا معاملة بالمثل .

إسلام الأسير :

هذا .. ويلاحظ أن حكم مصير الأسير والسبي كما قرره فقهاؤنا مفروض في حالة عدم اعتناق الأسير للإسلام . فإذا أسلم أحد من السبي من النساء أو الصبيان فإنه لا يجوز رده إلى بلاد الحرب منماً للفتنة في

(١) هو عبد الله بن عامر بن كريز بن ربيعة الأموي ، أمير ، فاتح ولد بمكة ، وولي البصرة في أيام عثمان ، قال الإمام علي : ابن عامر سيد فتيان قريش ، توفي سنة ٥٥٩ هـ .

(٢) هو حماد بن سلمة بن دينار البصري الرعي بالولاء ، أبو سلمة ، مفتي البصرة وأحد رجال الحديث ، ومن النحاة ، كان حائظاً ثقة مأموناً ، له تأليف توفي سنة ١٦٧ هـ (راجع حلية الأولياء للأصبهاني : ٦ ص ٢٤٩ والأعلام للزركلي) .

(٣) راجع في ذلك في ذلك نيل الأوطار : ٧ ص ٣٠٦ ، الروضة الندية : ٢ ص ٣٤٨ ، الأموال : ١٢١ ص ، اختلاف الفقهاء ، شخت : ص ١٤٥ ، تفسير الجصاص : ٣ ص ٣٩١ ، حلية الطلاء : ٤٤٩ ص .

الدين ، أو الاعتداء على شرف مسلمة مثلا لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن » فإت علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لانهن حل لهم ولا هم يحلون لهن ، (١) ، وهذا حكم متفق عليه بين الأئمة (٢) .

وإن أسلم الأسير المكلف عصم الإسلام دمه فيحرم قتله عند جميع العلماء لقوله ﷺ — فيما رواه البخاري ومسلم — عن أبي هريرة رضي الله عنه : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها » . ويبقى للامام الخيار في باقي خصال التخيير السابقة من من وإرقاق وفداء لانه سقط القتل بالإسلام ، فبقي باقي الخصال على ما كانت عليه ، لانه أصبح فيئاً المسلمين .

وعند الحنابلة وأبي عبيد : يصير رقيقاً بنفس الإسلام ويزول التخيير السابق (٣) . وبهذا يظهر أن اعتناق الإسلام عند العلماء لا ينافي الرق جزاء على الكفر الأصلي ، وقد وجد بعد انقضاء سبب الملك وهو الاستيلاء على الحربي .

(١) المتنحة : ١٠

(٢) الاعتبار في النسخ والنسخ من الاخبار : ص ٢٣٦ ، المبسوط : ١٠ ص ٦٧ ، المغني : ٨ ص ٤٨٢ ، كشف القناع : ٣ ص ٤٥ ، حلية العلماء : ٤٥٠ ، مخطوط السندي : ٨ ق ٤١ .

(٣) راجع فيما سبق شرح السير الكبير : ٢ ص ٢٦٣ ، ٢٨٥ ، المبسوط : ١٠ ص ٦٤ ، البحر الرائق : ٥ ص ٨٢ ، لباب الباب : ٧٠ ص ٧٠ ، الأم : ٤ ص ١٥٩ ، ١٦٩ ، ٢٠١ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٢٨ ، المغني : ٨ ص ٣٧٤ ، المحرر : ٢ ص ١٧٢ ، البحر الرخار : ٥ ص ٤٠٥ وما بعدها ، الروضة البهية : ١ ص ٢٢١ ، ٢٢٢ ، الشرح الرضوي : ٣٠٨ ، اختلاف الفقهاء للطبري : ص ١٤٦ ، الأموال : ١٣٦ .

وبجوز المفاداة بالأسير المسلم فإن النبي ﷺ فدى العقيلي الذي أسلم
برجلين من المسلمين (١) . ونحن نرى أن الإسلام يعصم من القتل والرق
كليهما ، إذ في ذلك مغزى الجهاد الحقيقي ، وهو الوصول إلى اعتناق
العقيدة سواء قبل الفتح أم بعد ذلك ، وهل يقبل إنسان الإسلام إذا
علم أنه سيصبح رقيقاً ؟! لاسيما وقد قرر الفقهاء أن الإسلام يمنع إنشاء
الرق إلا رقاً ثبت حكماً بأن كان الولد في بطن الأم (راجع البدائع : ٧ ص ١٠٥) .
ولذلك قال علماءنا : فإن أسلم الحريون قبل الأسر عصموا دماءهم
وأموالهم ولم يسترقوا ، وإنما يصبحون أحراراً لأنه إسلام قبل انعقاد
سبب الملك . ومجرد دخول العدو المحارب دار الإسلام أمان له من السبي
عند مالك والشافعي وأحمد (٢) .

والمعروف أن القانون الدولي لا يرتب على العقيدة عند الأسرى أي
أثر ، وذلك أمر طبيعي فإن القانون الدولي ينطبق على مختلف الأمم على
اختلاف عقائدهم ومذاهبهم . أما الإسلام فهو دين من أوليات خصائصه
نشر الدعوة وترتيب مختلف الآثار الممكنة عليه .

المطلب السادس — الاستئثار :

الاستئثار : تسليم الجندي نفسه للأسر كما إذا طوق الجنود من قبل
العدو وعلموا ألا طاقة لهم به ولا نجاة لهم إلا بالأسر . فهل لهم الدفاع
عن أنفسهم حق الموت أو تسليم أنفسهم للعدو ؟

القاعدة العامة : أنه لا يجوز الاستسلام لكافر ، ولكن يميز الإسلام
لكل هؤلاء الجنود في تلك الحالة إما أن يدافعوا عن أنفسهم حق الموت،

(١) نيل الاوطار : ٧ ص ٣٠٧ .

(٢) رحمة الامة بهامش الميزان : ٢ ص ١٦٥ .

وإما أن يسلموا أنفسهم للمدو إذا لم يمكنهم الهرب بشرط أن يعلموا أنهم بعد الأسر لا يقتلون .

وعلى ذلك نص الفقهاء . فقال الشافعية : إن جواز المكلف الأسر والقتل ، فله أن يدفع عن نفسه وأن يستسلم ، لأن المكافأة حينئذ استمجال للقتل ، والأسر يحتمل الخلاص ، هذا إن علم أنه إن امتنع من الاستسلام قتل ، وإلا امتنع عليه الاستسلام^(١) .

وقال الحنابلة : « وإذا خشي المسلم الأسر فالأولى له أن يقاتل حتى يقتل ، ولا يسلم نفسه للأسر ، لأنه يفوز بثواب الدرجة الرفيعة ويسلم من تحكم الكفار عليه بالتمذيب والاستخدام والفتنة . وإن استأسر جاز »^(٢) .

وقال المالكية : « يحمل رجل أحاط به العدو على جيشه خوف الأسر خفيف . وقال ابن رشد : وله أن يستأسر اتفاقاً »^(٣) . وعن الحسن قال : لا بأس أن يستأسر الرجل إذا خاف أن يغلَب^(٤) .

والدليل على جواز الاستئثار عموماً .. قصة يوم الرجيع سنة ثلاث من الهجرة / ٦٢٥ م — فيما رواه أحمد والبخاري وأبو داود — : وهي أنه قدم على رسول الله ﷺ بعد أحد رهط من عضل والقارة (من الهون بن خزيم بن مدركة) فقالوا : يا رسول الله ، إن فينا إسلاماً ،

(١) انظر الوسيط : ٧ ق ١٤١ ، مفني المحتاج : ٤ ص ٢١٩ ، تحفة المحتاج :

٨ - ٢٧ .

(٢) المفني : ٨ - ٤٨٥ ، كشف القناع : ٣٦ .

(٣) التاج والاكلیل للمواق : ٣ ص ٣٥٧ .

(٤) المعني شرح البخاري : ١٤ - ٢٩٤ .

فابث معنا نفرأ من أصحابك يفقهوننا في الدين ، و يقرئوننا القرآن ، و يعلّموننا شرائع الإسلام — وكان محمد ﷺ يبعث من أصحابه كلما دعي إلى ذلك ليؤدوا هذه المهمة السامية ، وليدعوا الناس إلى الهدى ودين الحق — لذلك بمت عشرة من كبار أصحابه وقيل : ستة ، والاول هو الانصح كما روي البخاري . وم ستة من المهاجرين وأربعة من الانصار ، من بينهم مرثد بن أبي مرثد القنوي^(١) و خالد بن البكير الليثي^(٢) وطاسم بن ثابت^(٣) بن أبي الأفلح ، وخبيب بن عدي^(٤) ، وزيد بن الدثنة بن معاوية^(٥) ، وعبد الله بن طارق^(٦) . وأمر رسول الله ﷺ على القوم طاسم بن ثابت الانصاري ، وقيل مرثد بن أبي مرثد القنوي ، فلما كانوا جميعاً على ماء لهذيل بالحجاز بناحية تدعى الرجيع على صدور الهداة (موضع

(١) هو مرثد بن كنان بن الحصين بن يربوع القنوي ، صحابي ابن صحابي ، من أسراء السرايا ، شهد يوم بدر وأحداً ، استشهد يوم الرجيع سنة (٥٤) .

(٢) هو خالد بن البكير بن عبد ياليل بن قاشب ، حليف بني عدي بن كعب ، مشهور من السابقين وشهد بدرا . استشهد يوم الرجيع وهو ابن ٣٤ سنة .

(٣) هو طاسم بن ثابت بن أبي الأفلح ، قيس بن عصبة الأنصاري الأوسي ، صحابي ، من السابقين الأولين من الانصار ، استشهد يوم الرجيع سنة (٥٤) .

(٤) هو خبيب بن عدي بن مالك بن عامر ، شهد بدرا واستشهد في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، قال حين قتله :

ولست أبالي حين أقتل مسلماً على أي جنب كان في الله مصرعي

وقد ابتلته الأرض بعد قتله فسمي بليم الأرض .

(٥) هو زيد بن الدثنة بن معاوية بن عبيد بن عامر بن ياضة الأنصاري شهد بدر وأحداً

وأسر يوم الرجيع فبيع بمكة من صفوان بن أمية فقتله وذلك سنة ٥٤ .

(٦) هو عبد الله بن طارق بن عمرو بن مالك البلوي ، حليف بني ظفر من الانصار ، ذكر

في أهل بدر .

بين عُسْفَانَ ومكة) غدروا بهم واستصرخوا عليهم هذيلًا . فلم يرُعُ
المسلمين المشرة — وم في رحلهم — إلا الرجال بأيديهم السيوف قد
غشوهم ، فأخذوا أسيافهم ليقاتلوا فقات هذيل لهم : إنا والله ما نريد
قتلكم ، ولكننا نريد أن نصيب بكم شيئاً من أهل مكة ، ولكم عهد الله
وميثاقه أن لا تقتلكم .

ونظر المسلمون بعضهم إلى بعض وقد أدركوا أن الذهاب بهم إلى مكة
فرادى إنما هو المذلة والهوان وما هو شر من القتل ، فأبوا ما وعدت
هذيل ، وانبروا لقتالها وهم يعلمون أنهم في قلة عددهم لا يطيقونه . قال
عاصم أمير السرية : أما أنا فوالله لا أنزل اليوم في ذمة كافر ، اللهم خبر
عنا نبيك فرموهم بالنبل ، فقتلوا عاصماً في سبعة ، ولان الثلاثة الباقون^(١)
ورقثوا ، ورغبوا في الحياة ، فأعطوا بأيديهم ونزلوا على الهد والميثاق ،
فأسروهم (مخالفين بذلك شروط الهد) ، ثم خرجوا إلى مكة ، ليبيموهم
بها ، حتى إذا كانوا بالظهران (واد قرب مكة) انتزع عبد الله بن طارق
يده من عُثْلِ الأسر (لا رأى تأبطهم لسلاحهم) ثم أخذ سيفه فاستأخر
عنه القوم وطفقوا يرجونه بالحجارة حتى قتلوه ، أما الأسيران الآخرون
فقدمت بها هذيل مكة وباعتها من أهلها^(٢) ١ هـ . هذا الحديث متفق عليه
بين البخاري ومسلم . وقد استدل به المحدثون على أنه يجوز لمن لم يقدر
على المدافعة ولا أمكنه الحرب أن يستأسر بدليل صنيع الثلاثة الذين نزلوا

(١) وم زيد بن الدثنة وخبيب بن عدي وعبد الله بن طارق .

(٢) فتح الباري : ٦ ص ١٢٤ ، ٧ ص ٢٤٧ ، العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٢٩٠

القسطلاني : ٥ ص ١٥٨ ، ١٧١ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٦٩ مجمع الزوائد : ٦ ص ١٩٩

سيره ابن هشام : ٢ ص ١٦٩ .

على عهد وميثاق هذيل . ووجه الاستدلال بذلك أنه لم ينقل أن النبي ﷺ أنكر ما وقع من الثلاثة المذكورين من الدخول تحت أسر الكفار ، ولم ينكر ما وقع من السبعة المقتولين لإصرارهم على الامتناع من الأسر . ولو كان ما وقع من إحدى الطائفتين غير جائز لآخبر ﷺ أصحابه بعدم جوازه ، فمن قتل أخذ بالعزيمة ، ومن استأسر أخذ بالرخصة ، وكلهم محمود غير مذموم ولا ملوم . فدل ذلك على جواز الدفاع حتى الموت أو طلب اعتبارهم أسرى حرب .

وهذه نظرة إسلامية فيها غاية الاعتدال والاتزان من أجل المحافظة على النفوس ورعاية مقتضيات قانون الحرب والجهاد .

ولا نجد في القانون الدولي نصاً بمالغ مشكلة الاستئثار ، ولعل الفقهاء الدوليين يهتدون بما تقرره الشريعة الإسلامية التي تعالج القضايا العامة بشيء محسوس من التعقل والتدبر والبعد عن الطيش .

المطلب السابع — آداب الأسير وواجباته :

حددت اتفاقية جنيف سنة ١٩٢٩ الخاصة بأسرى الحرب المعلومات التي يمكن أن تطلب من الأسير وهي لا تزيد عن أن يدلي باسمه ورتبته العسكرية ورقم تحقيق شخصيته في الجيش ، وليس للمدو أن يستجوب الأسير بالقوة أو أن يحاول الحصول على معلومات تفيد .

ورغم أن اتفاقية جنيف تحرم صراحة تشغيل الأسرى فإن المرف الدولي يحيز أن يسند إلى الضباط أعمال إذا رغبوا في ذلك لقاء أجر معين . ويجوز تشغيل الجنود بأعمال لائمه لأجسامهم ، ولكن لا يجوز

إجبارهم على القيام بأعمال ذات صفة عسكرية أو أعمال خطيرة أو غير صحيحة أو مهينة بالكرامة .

ويجوز للأسير أن يهرب من مكان الأسر وينتهي بذلك أسره ويستمر هروبه مجرد إخلال بالنظام ، ولا يمكن محاسبة الأسير على هربه السابق إذا وقع في الأسر مرة أخرى^(١) .

أما في الإسلام فلا مانع أن يخبر الأسير عن اسمه وطبيعة عمله في الجيش الإسلامي ، إلا أنه يحظر عليه إباحة الأسرار الحربية أو إرشادهم إلى المناطق العسكرية . قال الأوزاعي وسفيان الثوري : لا رخصة للأسير في أن يدل على عورة وإن قتل^(٢) .

والأسيرة المسلمة إذا راودوها على نفسها عليها أن تمتنع عن ذلك ، وتصبر على الضرب والتعذيب إلا إن أكرهت على ذلك وأصبحت حياتها في خطر^(٣) .

وإذا أكره المسلم الأسير على الكفر بتهديده بالقتل فله مجاملتهم باللسان مع ثباته على العقيدة في قلبه ، والخرج مرفوع عنه لقوله تعالى : « إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان »^(٤) .

(١) انظر أوبنهايم - لوترباخ : ص ٣٠٧ ، ويزلي : ص ٦٣٨ - ٦٤٠ ، قانون الحرب والحياد للدكتور محمود سامي جنينة : ص ٢٧٨ - ٢٨٢ . أبو حيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٨٠ ، رسالة « جرائم الحرب والبقاب عليها » للدكتور خميس : ص ١٨٧ - ١٨٨ .

(٢) اختلاف الفقهاء للطبري : ص ١٩٧ .

(٣) المرجع السابق : ص ١٩٦ .

(٤) النحل : ١٠٦ انظر الاشباه والنظائر للسيوطي : ص ٤٧ ، أصول البزدوي : ٢ ص ٦٣٦ . التلويح على التوضيح : ٢ ص ٢٠١ ، القواعد لابن رجب : ص ٣٢٣ ، الأم : ٤ ص ١٩٨ .

وبجوز تشفيل الأسرى المسلمين لقاء أجر . وليس المسلم أن يخون صاحب العمل ، وإنما يثقنه كالمعتاد ، وجواز ذلك مبني في رأينا على قاعدة: «الاصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم»^(١). ولم يحرم إلا الاشتراك معهم في قتال المسلمين ، وأما تشفيلهم فليس فيه أمر بمحرم ولا إغانة على باطل ، لأنهم واقعون تحت سلطة أسريهم ، وقد أجاز لهم الاشتراك في دفع المدوان عن الأسرى عند الضرورة أو لمصلحة كاطلاق سراحهم ، ولكن يكره الاشتغال بما يقوهم على القتال^(٢) . ولذا قالوا : لو وكلوا الأسير ببيع شيء لهم بدارنا باعه ورد ثمنه إليهم^(٣) .

وعند بعض الفقهاء كالثوري والأوزاعي : يجوز للأسرى المسلمين أن يقاتلوا مع عدوهم عدواً آخر^(٤) ، وعند أغلب العلماء : لا يجوز لهم ذلك^(٥) . قال الإمام مالك في هذا الشأن : «لا ينبغي لمسلم أن يهريق دمه إلا في حق ولا يهريق دماً إلا بحق»^(٦) . وهذا يتفق مع القانون الدولي حيث لم يجز إجبار الأسرى على القيام بأعمال ذات صفة عسكرية .

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي : ص ٣٤ ، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي : ٦ ص ٣ ، حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣٢٧ ، بحث الإباحة للاستاذ محمد سلام مذكور في مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣٢ العدد الاول : ص ١٤٤ .

(٢) انظر شرح السير الكبير : ٣ ص ٢٧٣ ، الأم : ٤ ص ١٨٨ ، الخطاب : ٣ ص ٣٥٤ ، الدسوقي : ٢ ص ١٦٥ ، المغني : ٨ ص ٤٨٣ ، اختلاف الفقهاء : ص ١٨٧ .

(٣) أسنى المطالب : ٢ ق ٧ ب من باب الجهاد .

(٤) التاج والاكلیل للمواق : ٣ ص ٣٨٩ .

(٥) شرح السير الكبير : ٣ ص ٢٤١ - ٢٤٣ ، المدونة : ٣ ص ٣١ ، الأم : ٤ ص ١٥٩ ، كشف القناع : ٣ ص ١١٠ ، مخطوط الافناع : ق ٩٦ ب .

(٦) اختلاف الفقهاء : ص ١٩٤ وما بعدها .

أما اشتراك الأسير المسلم في حرب ضد المسلمين فيحرم ذلك عند العلماء قولاً واحداً^(١) إذا كان الأمر باختيار الأسير . وقد أجمع العلماء على أن الأسير من المسلمين إذا كان في أيدي العدو وقدر أن يتخلص منهم فله أن يتخلص منهم ويهرب بأي وسيلة ، حتى ولو أدى الأمر إلى قتل بعض الأعداء أو كسر القيود والأغلال أو أخذ بعض الأموال ، إذ أن الحرب أمر طبيعي ومنه مصادرة الحرية للإنسان . فإن أخذوا منه الأمان والمهد على عدم الحرب أو على عدم قتل أحد فعليه عند الجمهور أن يفي بمهده ، لأن الرسول عليه الصلاة والسلام يقول — فيما رواه الحاكم في المستدرک — عن أنس وعائشة : « المسلمون عند شروطهم ما وافق الحق من ذلك »^(٢) . وعند المالكية : يجوز له الحرب بنفسه فقط لحزمة المقام بدار الحرب^(٣).

وفي رأينا أنه يجب الوفاء بالمهد في أي مكان إذا صدر من الأسير لأنه أصل من أصول الإسلام^(٤) . قال الله تعالى : « وأوفوا بعهدهم الله إذا عاهدتم »^(٥) . والمهجرة مطلوبة إذا خاف المسلم الفتنة في الدين ، أو كان لا يتمكن من إقامة شمائر الإسلام ، فيجوز حينئذ للأسير أن يهرب لهذا الغرض عند صدور المهد ، أما في حالة عدم وجود المهد فالهرب حق معترف به للأسير حتى في القانون الدولي .

(١) الأم : ٤ ص ١٩٨ .

(٢) شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٢٠ وما بعدها ، اختلاف الفقهاء : ١٨٦ وما بعدها ، الجامع الصغير : ٢ ص ١٧٢ .

(٣) حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٦٥ ، الخطاب : ٣ ص ٣٥٤ ، مختصر ابن الحاجب : ق ٤٥ ب .

(٤) وذلك إبقاء على المصلحة العامة التي تقوم على أساس الثقة للتبادلة ، والضرر الذي يصيب الأسير من البقاء ثم ضرر خاص به لا يمدد ، وهو اجلاء يثاب عليه ولا يجزئه القيسام بواجباته الدينية ، أما الضرر الذي يلحق الجماعة من نكث اليهود فهو ضرر بالغ لا يستدرک .

(٥) النحل : ٩١

المطلب الثامن — فك الأسرى :

إذا وقع أسير مسلم أو ذمي في يد العدو فيجب على المسلمين ممثلين في ولاية أمورهم أن يبذلوا كل مجهود لتخليص أسيرهم إما بالقتال ، فإن عجز المسلمون عن القتال وجب عليهم الفداء بالمال ، فيجب على الأسير الغني فداء نفسه وعلى الإمام فداء الفقير من بيت المال ، فما نقص ولم يجد مالا في بيت المال تمين في جميع أموال المسلمين ولو أوتي عليها . ومن تعايرهم : « امرأة سبيت بالمشرق وجب على أهل المغرب تخليصها من الأسر ما لم تدخل دار الحرب »^(١) ، لأن دار الإسلام كما كان واحد . أخرج ابن أبي شيبة^(٢) وابن راهويه عن ابن عباس قال :

قال لي عمر حين طعن : اعلم أن كل أسير كان في أيدي المشركين من المسلمين فكاه من بيت مال المسلمين^(٣) .

هذه الأحكام متفق عليها بين أئمة المذاهب من حنفية ومالكية وشافعية وحنابلة وإباضية وشيعية^(٤) . قال الكمال بن الهمام : إن إنقاذ الأسير واجب

-
- (١) الفتاوى البزازية : ٦ ص ٣٠٨ ، فتاوى الولوالجي : ٢ ق ٢٧٦ ب .
(٢) هو الإمام أبو بكر عبد الله بن محمد ابن القاضي أبي شيبة الحافظ المتوفى سنة (٢٣٥ هـ) وله كتاب كبير يسمى « المسند » .
(٣) منتخب كثر العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٣١٣ .
(٤) شرح السيرة الكبير : ٣ ص ٣٣ ، البحر الرائق : ٥ ص ٧٢ ، تبين الحقائق : ٣ ص ٢٤٩ ، فتح المولى : ١ ص ٣٣٢ ، المقدم المنظم للحكام : ٢ ص ١٨٥ ، المنتقى : ٣ ص ١٨٧ ، الروضة : ٨ ق ١٠٢ ، مفتي المحتساج : ٤ ص ٢١٢ ، ٢٢٠ ، ٢٦١ ، المفتي : ٨ ص ٤٤٤ ، ٤٤٥ تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٠٤ ، شرح النيل : ١٠ ص ٣٩٤ .

على الكل من أهل الشرق والمغرب . ومقتضى ما في الذخيرة : أنه يجب تخليصها ما لم تدخل حصونهم^(١) .

وقال ابن عرفة من المالكية : استنقاذ الأسارى بالقتال واجب فكيف بالمال ، زاد اللخمي : ولو بجميع أموال المسلمين . قال ابن رشد : واجب على الإمام أن يفتك أسرى المسلمين من بيت مالهم ، فما قصر عنه بيت المال تعين على جميع المسلمين في أموالهم على مقاديرها ، ويكون هو كأحدهم إن كان له مال ...^(٢) .

ورغم اعتبار الفقهاء أن فك الأسرى من فروض الكفاية ، فالشافعية أوجبوا بصفة أصيلة على الموسرين فك أسرى المسلمين أو الذميين من مالهم ، ولم يوجبوه على الإمام وحده . وقالوا أيضاً : إذا لم يمكن تخلص الأسير إذا لم ترجوه فلا يتمين الجهاد بل ينتظر للضرورة^(٣) . وهي نظرة سليمة في وقت كانت مشاركة المسلمين في القضايا العامة مشاركة فعالة ولكل زمان حكمه . قال أبو عبيد : « فأما المسلمون فإن ذراريهم ونساءهم مثل رجالهم في الفداء ، يحق على الإمام والمسلمين فكاهم واستنقاذهم من أيدي المشركين بكل وجه وجدوا إليه سبيلاً ، إن كان ذلك برجال أو مال ، وهو شرط رسول الله ﷺ على المهاجرين والانصار^(٤) .

وفي زمننا هذا تخصص بنود معينة للنفقات العامة في كل ميزانية من ميزانيات الدول بشكل أدق وأحكم مما كان عليه الأمر في الماضي ، وتحصل الحكومات على النفقات السنوية عن طريق الضرائب ، فإن ظهر طارئ لجأت إلى فرض ضرائب جديدة مباشرة أو غير مباشرة على القادرين من

(١) راجع مخطوط طوابع الانوار للسندى : ٨ ق ١٧ ، ٦٩ .

(٢) التاج والاكلیل للمواق : ٣ ص ٣٨٧ ، منح الجليل : ١ ص ٧١١ ، ٧٦٧ .

(٣) المذهب : ص ٢٦٠ ، نهاية المحتاج : ٦ ص ٢٠٢ .

(٤) الأموال لأبي عبيد : ص ١٢٤ .

المواطنين ، وتكون النتيجة أن الشعب هو الذي تحمل أعباء مسؤولية الدولة ومنها ما يلزم لفك الأسرى ، وهذا معنى قول الفقهاء : إن فك الأسرى من مسلمين وذميين واجب كفاً على المسلمين .

والدليل على وجوب فك الأسرى بصفة عامة ما يلي :

أولاً - عن ابن شهاب الزهري أن رسول الله ﷺ كتب بهذا الكتاب : « هذا كتاب من محمد النبي رسول الله بين المؤمنين والمسلمين ، من قریش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم ، فحل معهم وجاهد معهم أنهم : أمة واحدة دون الناس ، المهاجرون من قریش على رباعتهم^(١) ، يتماثلون بينهم معاقلمهم الأولى ، وهم يفكون ما بينهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين^(٢) » .

ثانياً - أخرج البخاري عن أبي موسى الأشعري^(٣) أن رسول الله ﷺ قال : « فكوا العاني (أي الأسير) ، وأطعموا الجائع ، وعودوا المريض^(٤) . وفي صحيفة علي رضي الله عنه التي احتفظ بها مكتوبة عن الرسول ﷺ : « العقل وفكك الأسير وألا يقتل مسلم بكافر » رواه البخاري وأخرجه أحمد وأبو داود والنسائي من وجه آخر عن علي^(٥) . ولذا ترجم البخاري وشراحه : « باب وجوب فكك الأسير من أيدي العدو بمال أو بغير مال » .

(١) يقال : القوم على رباعتهم ورباعهم : أي على استقامتهم . يريد أنهم على أسرم الذي كانوا عليه .

(٢) سيرة ابن هشام : ١ ص ٥٠١ .

(٣) هو عبد الله بن قيس بن سليم بن حرب ، أبو موسى ، من فطان ، صحابي ، من الشجعان الولاة القاتنين . وأحد الحكيمين اللذين رضي بهما علي ومعاوية بعد حرب صفين توفي سنة (٨٧ هـ) .

(٤) القسطلاني : ٥ ص ١٦٠ ، فتح الباري : ٦ ص ١٢٥ ، سنن البيهقي : ٩ ص ٢٢٦ .

(٥) العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٢٩٥ ، القسطلاني : ٥ ص ١٦١ .

قالاً - عن حبان بن جبلة^(١) أن رسول الله ﷺ قال : إن على المسلمين في فيئهم أن يفادوا أسيرهم ويؤدوا عن غارمهم^(٢) .

هذه أوامر من الرسول ﷺ بفك الأسرى وهي تدل على الوجوب، لأن الأصل في الأمر أنه حقيقة في الوجوب مجاز في غيره ، فلا يخرج عن الحقيقة إلا بقربة تصرفه عن الوجوب الذي هو الأصل فيه^(٣) .

والدليل على أنه يجب فك الأسير عند عامة أهل العلم: هو أن أسره كان بسبب الحرب عن الدولة بكاملها ، وقد استعان به الإمام فلا يصح أن يترك بدون المحافظة على حقه في الحرية والحياة . يروى أن قازان ملك التار وقائدهم عند إغارتهم على دمشق في آخر القرن السابع الهجري وأول الثامن ، قد أسر من المسلمين بالشام عدداً كبيراً ، ومعهم بعض أهل الذمة من اليهود والنصارى ، فذهب ابن تيمية مع بعض العلماء ليفك إسمار هؤلاء الأسرى ، فأجابه قازان في أسرى المسلمين ولم يجبه في أسرى اليهود والنصارى ، ولكن ابن تيمية لم يتركه حتى فك أسرى الذميين كما فك أسرى المسلمين ، وكان يقول له : دلم مالنا وعليهم ما علينا ، وذلك حكم الإسلام^(٤) .

والمعروف بين الدول الحاضرة أن الدولة هي التي تقوم بفك أسراها وهي ملتزمة بذلك دون أي شك أو تردد .

هذا ما أتيج لنا بمجته في أسرى الحرب في ضوء النظامين الإسلامي والدولي .

(١) هو حبان بن أبي جبلة القرشي مولاهم المصري ، روى عن عمرو بن العاص والعبادة إلا ابن الزبير ، بنه عمر مع جماعة من أهل مصر ليفقروا أهلها ، يقال : إنه توفي بأفريقية سنة (١٢٢ هـ) .

(٢) المغني : ٨ ص ٤٤٥ .

(٣) شرح الإسني : ٢ ص ٢٠ . ومن العجب قول الشافعية باستعجاب فكك الأسير في غير حالة التعذيب مع وجود هذه الأدلة .

(٤) شرح السير الكبير ، طبعة الجامعة : ١ ص ١٠٨ .

المبحث الثاني

معاملة الجرحى والمرضى والقنلى

المطلب الأول - معاملة الجرحى والمرضى

تنظيم المجتمع الدولي الحاضر تنظيم حديث ينطبع بطابع التعاون المشترك بين الدول ، ويفترض المعاملة الإنسانية الرحيمة في ميدان الحروب، دون أن نجد صدى لذلك إلا في بعض الأحيان وفي ظاهر الامور ، وذلك حيث تكون المصلحة الحربية في جانب فريق وبعد تيقنه من الظفر والانتصار ، فيحاول أن يضفي على بعض أعماله وتصرفاته شيئاً من الإنسانية والرحمة والرفق والإحسان .

ومن هذا القبيل : عناية الدول الحديثة بشأن المرضى والجرحى في ساحة الحرب منذ عام ١٨٦٣ م . فإن الإنسانية تقضي على كل الدول المحاربة بأن تعنى بجرحى ومرضى العدو الذين يقومون في أيديها عنايتها بجراحها ومرضاها الذين يصابون في الميدان . واتفاقيات جنيف عام ١٨٦٤ وعام ١٩٢٩ م ، ١٩٤٩ م هي التي تنظم واجبات الدول المحاربة نحو جرحى ومرضى الحرب البرية . وقد تأسست جمعيات دولية للعناية بالجرحى والمرضى مثل جمعية الصليب الأحمر منذ عام ١٩٢١ ، تساعد في عملها

مؤسسات الصليب الاحمر أو الهلال الاحمر الوطنية التي تخضع لقواعد دولية هامة^(١) .

والإسلام دين عملي ، لذا فإن تشريع القتال فيه يقتضي السير بالدفاع والمهجوم حتى تنجلي الحرب ، وهل يصح أن يترك الضرب والطعان لخداع العدو ومكره فيتصنع المرض أو يجرح نفسه ، ثم يسدد هدفه إلى صدور المسلمين ؟ لا ، فإن الحرب خدعة ، والعدو بما قارب ليتغفل .

فإذا اطمأن المسلمون إلى الظفر والنصر فلا مانع من معاملة جرحى العدو ومرضاه أحسن وأرفق معاملة ، فالإسلام دين الرحمة العامة بالمؤمنين وأدعى ما تتطلبه الرحمة والإنسانية في حال المرض والجرح ، وفي حال القتال أيضاً إذا ثبت أن العدو مريض أو جريح ، فيجوز في رأينا علاجه ، لأن الأمر بالإحسان إلى الأسارى يتناول علاجهم وقد عرفنا أن الإسلام ينهى عن قتال غير المقاتلة ، والجرحى والمرضى يتحقق فيهم هذا الوصف فلا يجوز قتلهم ولا الإجهاز عليهم في رأينا^(٢) قال الامام الشافعي : لو جاز أن يعاب قتل من عدا الرهبان لمخى أنهم لا يقاتلون لم يقتل الأسير ولا الجريح المبتلى^(٣) ، ولذلك فنجده رسول الله ﷺ يقرر - في ضوء هذا التحليل - في فتح مكة - فيما رواه عبد

(١) راجع اوبنهايم : ٢ ص ٢٩١ وما بعدها ، بريجز : ١٠٠٦ وما بعدها ،
١٠٠٩ ، ١٠١٧ ، ويزلي : ص : ٦٣١ ، سامي جنيبة : ص ٢٧٣ وما بعدها ،
أبو حيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٨١ وما بعدها ، حافظ غانم : ص ٦٠٣ ، رسالة جرائم
الحرب والقاب عليها : ص ١٨٩ .

(٢) وراجع السياسة الشرعية للاستاذ عبد الوهاب خلاف : ص ٨٩ .

(٣) الأم : ٤ ص ١٥٧ .

الرزاق (١) في الجامع وابن أبي شيبة والبيهقي - : د ألا لا يجهزون على جريح ولا يتبعمن مدبر ، ولا يقتلن أسير ، ومن أغلق عليه بابه فهو آمن ، (٢) . وهذا ليس خاصاً بأهل مكة ، فإن اللفظ عام ، ويتمسك به على عمومته كما ورد .

وإذن لا يعارض الاسلام كل ما تقرره الدول من ضرورة المعاملة الرحيمة بالجرحى والمرضى من جنود العدو .

أما جرحى المسلمين ومرضاهم فليس من موضوع بحثنا الكلام في ضرورة معالجتهم والعناية بشأنهم ، فإن ذلك أمر مفروغ منه ، فقد كانت تلك مهمة النساء المسلمات في الجهاد . روى أحمد ومسلم وابن ماجه عن أم عطية الانصارية (٣) قالت : غزوت مع رسول الله ﷺ سبع غزوات ، أخلفهم في رحالهم ، فأصنع لهم الطعام وأداوي الجرحى ، وأقوم على المرضى (٤) . وروى أحمد والبخاري عن الربيع بنت معوذ (٥) قالت : كنا نتزو مع رسول الله ﷺ فنخدم القوم ، ونسقيهم الماء ، ونزد الجرحى والقنلى إلى المدينة (٦) .

(١) هو عبد الرزاق بن همام بن نافع الحنظلي ، مولاهم ، أبو بكر الصنعائي ، من حفاظ الحديث الثقات ، من أهل صنعاء ، له الجامع الكبير في الحديث ، قال الذهبي : وهو خزائن علم ، توفي سنة (٢١١ هـ) .

(٢) الأموال : ١ ص ٦٥ منتخب كثر المال : ٢ ص ٣١٩ .

(٣) هي نسيبة بنت الحارث الأنصارية ، من فواضل نساء الصحابة . كانت تزو كثيراً مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فتمرض للمرضى وتداوي الجرحى ، روت عن النبي ٤٠ حديثاً ، توفيت نحو سنة ١٣ هـ .

(٤) شرح مسلم : ١٢ ص ١٨٨ ، ١٩٠ ، ١٩٤ ، نيل الأوطار : ٧ ص ٢٣٩ . انظر جامع الترمذي : ٢ ص ٣٨٨ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٢٦ .

(٥) هي الربيع بنت معوذ بن عفراء ، التجارية الأنصارية صحابية من ذوات القنآن في الإسلام عاشت إلى أيام معاوية وتوفيت نحو سنة (٤٥ هـ) .

(٦) البيهقي شرح البخاري : ١٤ - ١٦٨ ، القسطلاني : ٥ ص ٨٢ .

وهكذا كان العرف السائد بين الأمم إلى ما قبل القرن الحالي ، كل دولة تنفي بمرضاها وجرحاها دون أن يكون هناك تنظيم عام لرعاية الجرحى والمرضى من كلا الطرفين المتحاربين .

المطلب الثاني — معاملة القتلى :

المقرر في بعض الاتفاقيات الدولية وفق التعديل الذي أدخل على اتفاقية الصليب الأحمر سنة ١٩٢٩ سنة ١٩٤٩ أنه يجب على الدول المحاربة نحو القتلى احترام جثثهم ولزوم دفنهم وسرعة تبادل المعلومات عنهم وإيقاف القتال مدة لنقلهم ودفنهم كما يوقف أحيانا لاعانة الجرحى الموجودين في ميدان القتال ، فيمتنع على الدول المتحاربة المبت بأشلاء القتلى والتمثيل بهم ، وسلب ما يكون معهم من نقود أو حلي أو أشياء أخرى ذات قيمة ، وأن تعمل على إعادة هذه الأشياء بقدر المستطاع إلى أسرهم .

ويجب دفن جثث القتلى بعد تقديم المراسم الدينية الواجبة لهم .
وبلزم التحقيق من شخصية الموتى وإرسال المعلومات عنهم إلى دولهم .
ومن واجب القواد المتحاربين إيقاف القتال مدة باتفاق يسمى «كارثيل» في سبيل جمع جثث الموتى .

هذه هي أحكام الاتفاقيات الدولية جملة بشأن معاملة القتلى مع ملاحظة أنها — عند بعض شراح القانون كما أشرنا سابقا — ليست نافذة المفعول على كل الدول ^(١) ولكن الأصح هو نفاذها بالعرف الدولي . فما هو موقف الاسلام إزاء هذه الأحكام ؟

(١) راجع أوبنهايم : ٢ ص ٢٩٩ وما بعدها ، ٣٢٢ ، ويزلي : ص ٦٣٠ وما بعدها
أو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٨٤ ، ٦٩٤ ، رسالة جرائم الحرب والعقاب عليها : ص ١٨٩ .

أولا - احترام جثث القتلى :

ناحية المقيدة لها دخل كبير عند الفقهاء المسلمين بالنسبة للشخص ، فلا حرمة لحربي بعد موته كما هي حرمة المؤمن ، ولذلك يقف المسلمون بشأن قتلى العدو موقفاً سلبياً ، ويتركون المجال لقومه في أن يأخذوه فيدفنوه ، غير أنه وإن كان فقهاؤنا لا يوجبون دفن قتلى العدو ، فإن بعضهم كالشافعي يقول : لا بأس بفصل المسلم قرابته من المشركين ودفنهم (١) . وقال العلماء : يكره أي يحرم (٢) التعذيب والتمثيل بالقتلى : وهو القطع والتشويه ، وذلك بعد الظفر . وبعبارة أخرى ، المثلة اصطلاحاً : هي النكال عند القدرة على الكفار (٣) .

قال الامام الشافعي رحمه الله : « وإذا أسر المسلمون المشركين فأرادوا قتلهم ، قتلهم بضرب الأعناق ولم يجاوزوا ذلك إلى أن يمثلوا بقطع يد ولا رجل ولا عضو ولا مفصل ، ولا بقر بطن ، ولا تحريق ، ولا تفريق ولا شيء بعدو ما وصفت ، لأن رسول الله ﷺ نهى عن المثلة ، وقتل من قتل ككها وصفت ، (٤) .

كذلك كره العلماء نقل رؤوس القتلى من بلادهم إلى بلاد المسلمين (٥) واستدلوا على تحريم المثلة وكراهة نقل الرؤوس بما يأتي :

(١) بداية المجتهد : ١ ص ٢١٩ .

(٢) فسرنا الكراهة بالحرمة لأن الفقهاء القدامى كانوا يخرجون من ذكر العبارات التي فيها قطع بالتحليل أو بالتحريم خروجاً من أن يصيبهم اللوم الشديد من الرسول صلى الله عليه وسلم على من حرم أو أحل برأيه .

(٣) الحرشي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٣٤ ، المختصر النافع في فقه الإمامية : ١١٢ .

(٤) الام : ٤ ص ١٦٢ .

(٥) انظر في كل ذلك شرح السير الكبير : ١ ص ٧٨ وما بعدها ، الفتاوى البرازية :

٦ ص ٣١١ ، فتح القدير : ٤ ص ٢٨٩ ، البدائع : ٧ ص ١٢٠ ، الدسوقي : ٢ ص ١٦٥ .

بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٢ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٢٦ ، المهذب : ٢ ص ٢٣٦ ، الحاوي الكبير :

١٩ ق ٧٤ ، ١٣٥ ، الصرح الكبير : ١٠ ص ٤٥٩ ، الاختيارات الطيبة : ١٨٥ .

١ — عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال : كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ، ثم قال : اغزوا باسم الله في سبيل الله ، قاتلوا من كفر بالله ، اغزوا ولا تفلثوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً ... ، (الحديث) (١) . وبذلك كان يوصي أبو بكر وعمر ومن تلاهما (٢) .

وقد استدل النووي بذلك على كراهة المثلة مع أن الظاهر حرمتها ، لأن الأصل هو التحريم (٣) . قال الشوكاني : في هذا الحديث دلالة على تحريم المثلة . وذكر الصنعاني المثلة محرمة بالاجماع (٤) .

٢ — روى البيهقي عن سمرة بن جندب قال : كان رسول الله ﷺ محملاً على الصدقة وينهانا عن المثلة (٥) .

٣ — روى مسلم عن شداد بن أوس (٦) عن النبي ﷺ قال : إن الله كتب الاحسان على كل شيء ، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة ، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبائح (٧) .

(١) شرح مسلم : ١٢ ص ٣٧ ، جامع الترمذي : ٢ ص ٤٠١ ، شرح موطأ مالك للسيوطي : ٢ ص ٧ .

(٢) عيون الأخبار لابن قتيبة : ١ ص ١٠٧ .

(٣) شرح الإسنوي : ٢ ص ٥٨ .

(٤) سبل السلام : ٤ ص ٤٦ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢٤٩ .

(٥) فتح الباري : ٧ ص ٣٦٩ ، سنن البيهقي : ٩ ص ٦٩ .

(٦) هو شداد بن أوس بن ثابت الخزرجي الانصاري ، أبو بلي ، صحابي من الاسراء . ولاء عمر إمارة حمص ، توفي في القدس سنة ٥٨ هـ .

(٧) سنن البيهقي : ٩ ص ٦٨ . سنن أبي داود : ٣ ص ٥٨ ، نيل الاوطار :

٨ ص ١٤١ .

٤ — والمثلة المروية عند الجماعة في حديث المرنيين ^(١) منسوخة، فضلاً عن أنها كانت قصاصاً ومعاملة بالمثل . قال الزهري — بعد ذكر مجيء نفر من عرينة — : إن رسول الله ﷺ نهى بعد ذلك عن المثلة بالآية التي في سورة المائدة « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ... » الآية وما بعدها . وقال ابن سيرين — بعد ذكر حديث المرنيين — : إن ذلك كان قبل أن تنزل الحدود . وعن سعيد بن جبير — بعد ذكر هذه القصة — قال : فما مثل رسول الله ﷺ قبل ولا بعد ونهى عن المثلة وقال : لا تمثلوا بشيء ^(٢) . ويلاحظ أن هذه الأقوال افترضت وقوع التمثيل بالمرنيين ونحن لا نسلم بذلك بدليل ما قال الشافعي في حديث أنس في التمثيل بالمرنيين : « وكان علي بن حسين ^(٣) ينكر حديث أنس في أصحاب اللقاح . أخبرنا ابن أبي يحيى عن جعفر عن أبيه عن علي بن حسين قال : لا والله ما سئل رسول الله ﷺ عينا ولا زاد أهل اللقاح

(١) راجع صحيح البخاري : ٥ ص ١٣٩ ، سنن البيهقي : ٩ ص ٦٩ ، نيل الأوطار : ٧ ص ١٥١ . والمرنيون : هم فاس من عكل وعرينة قدموا على النبي صلى الله عليه وسلم وتكلموا بالاسلام فتضرروا في الإقامة بالمدينة ، فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بذود (إبل) وراع وأمرهم أن يخرجوا فليشربوا من أبوالها وألبانها فانطلقوا حتى إذا كانوا بناحية معروفة في المدينة ذات حجارة سود تسمى الحرة كفروا بعد إسلامهم وقتلوا راعي النبي صلى الله عليه وسلم واستاقوا الإبل . فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم فأمر بقتلهم فأنزل الله فيهم « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض » . (المائدة : ٣٣) قال العلماء : وذلك قبل أن تنزل الحدود ويرد النهي عن المثلة .

(٢) الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الأخبار : ص ٢٠٨ — ٢١١ ، فتح الباري : ٧ ص ٣٦٩ .

(٣) هو علي بن الحسين بن حرب الملقب بأبي عبيد ، فقيه مجتهد ، من القضاة ، له تصانيف توفي سنة (٣١٩ هـ) .

على قطع أيديهم وأرجلهم (١) ، وقال أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة : إن التمثيل بالعربيين وتعطيلهم نقد موجه للخبر ، مضعف له ، ولو كانت الكتب الستة قد روته ، فإن الخبر مع اتفاقها عليه خبر آحاد ، وإذا تعارض خبر الآحاد مع مبادئ الاسلام المقررة الثابتة من عدة طرق عن النبي ﷺ (في النهي عن المثلة والاحسان الى المقتول) ومعنى القرآن موافق لها ، فإنه لا يؤخذ به ، ولا تقبل روايته ، ويكون ذلك طعناً في نسبته (٢) .

٥ — بعد انتصار المسلمين في غزوة أحد انطلقت هند بنت عتبة (٣) زوجة أبي سفيان مع نسوة يمثلن بالقتلى من المسلمين يجددن الأذان والأتوف وجعلت هند لنفسها منها ثلاثد وأقراطاً . ثم إنها بقرت بطن حمزة (٤) عم الرسول ﷺ ، وجذبت بين يديها كبده وجعلت تلوكه بأسنانها فلا تستطيع أن تسيغها . وبعد أن دفنت قريش قتلاها وعاد المسلمون إلى الميدان لدفن قتلاهم ، وخرج محمد يلتمس عمه حمزة ، فلما رآه قد بقر بطنه ومثل به حزن من أجله أشد الحزن وقال : والله ائن أظهرنا الله عليهم يوماً من الدهر لا مثلن بهم مثله لم يمثلها أحد من العرب ، وفي رواية : لا مثلن بسبعين مكانك ، قال ابن عباس : فأزل الله

(١) الام : ٤ ص ١٦٢ .

(٢) كتات « أبو حنيفة » : ص ٢٥٠ .

(٣) هي هند بنت عتبة بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف ، صحابية قرشية ، عالية الشهرة ، وهي أم الخليفة الأموي « معاوية » بن أبي سفيان ، تزوجت أباه بعد مفارقتها لزوجها الاول « الفاكه بن المغيرة » الخزومي وكانت فصيحة جرئة ، صاحبة رأي وحزم وقيس وأثرة ، توفيت سنة ١٤ هـ .

(٤) هو حمزة بن عبد المطلب بن هاشم ، أبو صمارة ، بن قريش عم النبي صلى الله عليه وسلم وأحد صناديد قريش وساداتهم في الجاهلية والاسلام . قال المدائني : أول لواء عقدته رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لحمزة . قتل يوم أحد فدفنه المسلمون في المدينة سنة (٣ هـ) .

عز وجل في ذلك « وإن عاقبتم فمقابوا بمثل ما عوقبتم به ، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين . واصبر وما صبرك إلا بالله ولا تحزن عليهم ولا تك في ضيق مما يمكرون » (١) ، فمقا رسول الله ﷺ وصبر ونهى عن المثلة (٢) .

٦ - قال ابن اسحاق : إن عمر بن الخطاب قال لرسول الله ﷺ : دعني أنزع ثنية سهيل بن عمرو يدلع لسانه ، فلا يقوم عليك خطيباً في موطن أبداً ؟ فقال رسول الله ﷺ : لا أمثل به فيمثل الله بي وإن كنت نبياً (٣) .

هذه أدلة صحيحة في تحريم المثلة بقتل العدو ، والتنفير منها ، ولذا فإنه يترجح القول بالتحريم دون مجرد الكراهة . لأن ذلك هو الأصل في النهي ولا يعدل عنه بقربة تصرفه عن التحريم ولا صارف . قال الزمخشري : « ولا خلاف في تحريم المثلة ، وقد وردت الأخبار بالنهي عنها حتى بالكاب المقور (٤) » . وقد استقصينا هذه الأخبار حتى كادت تبلغ درجة التواتر المعنوي (٥) الذي لا مدفع لحجته . ومع ذلك فلأننا نجد بعض الفقهاء كالحنفية والحنابلة : يميزون المثلة لصلحة على سبيل المعاملة بالمثل أو لكبت العدو (٦) . ونحن نقرب تميم التحريم حتى في مثل هاتين الحالتين بدليل نهي الرسول عن ذلك بعد نزول آيات « وإن عاقبتم فمقابوا بمثل .. » السابقة ، وكذلك فعل أبي بكر الذي لم يجار الأعداء في صنيعهم كما سيأتي .

(١) النحل : ١٢٦ - ١٢٧

(٢) تفسير الكشاف : ٢ ص ٢٢٢ .

(٣) البداية والنهاية : ٣ ص ٣١٠ .

(٤) تفسير الكشاف : ٢ ص ٢٢٢ ، سبل السلام : ٤ ص ٤٦ ، شرح السير الكبير : ١ ص ٧٨ ، البسوط : ١٠ ص ٥ ، البحر الرائق : ٥ ص ٧٧ .

(٥) انظر الروض النضير : ٤ ص ٢٩٩ .

(٦) شرح السير الكبير : ١ ص ٧٨ ، البسوط : ١٠ ص ٢٢ ، المغني : ٨ ص ٤٩٤ .

أما بالنسبة لحمل الرؤوس فقد قال الزهري : لم يحمل إلى النبي ﷺ رأس قط ، وحمل إلى أبي بكر رأس فأنكره ، وأول من حملت إليه الرؤوس عبد الله بن الزبير^(١) . يوضحه ما روى البيهقي وعبد الرزاق في الجامع عن عقبة بن عامر^(٢) أن شرحبيل بن حسنة وعمرو بن العاص بشا يريدان إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه برأس يتاق البطريق . فقال : أتحملون الجيف إلى مدينة رسول الله ﷺ ؟ قلت : يا خليفة رسول الله : إنهم يفعلون بنا هكذا ، قال : لا تحملوا إلينا منهم شيئاً^(٣) .

وأما ما روي من حمل رأس أبي جهل^(٤) ، فقد تكلم العلماء في ثبوت ذلك . والراجع أنه لم يثبت . قال البيهقي : إن أبا بكر رضي الله تعالى عنه أنكر على فاعله ، وقال : لم يفعل في عهد النبي ﷺ^(٥) .

وأخيراً فإنه يؤيدنا في الرأي بتحريم المثلة وحمل الرؤوس ما روى البيهقي وأبو داود عن عبد الله رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : أعفُ الناس قِثْلَةَ أهل الإيمان^(٦) . وعن ابن عباس رضي الله عنها

(١) اللخني : ٨ ص ٤٩٤ . وعبد الله : هو ابن الزبير بن العوام القرشي الأسدي أبو بكر ، فارس قریش في زمنه ، بوسمه له الخلافة سنة ٦٤ هـ فحكم مصر والحجاز واليمن وخراسان والعراق وأكثر الشام ، قتله الحجاج في مكة سنة ٧٣ هـ .

(٢) هو عقبة بن عامر بن عيس بن مالك الجهني ، أمير من الصحابة كان شجاعاً فقيهاً شاعراً قارئاً من الرماة ، وهو أحد من جمع القرآن ، توفي في القاهرة سنة ٥٨ هـ .

(٣) سنن البيهقي : ٩ ص ١٣٢ منتخب كثر المال من مسند أحمد : ٢ ص ٣٢٣ .

(٤) هو عمرو بن هشام بن المغيرة المخزومي القرشي أشد الناس عداوة للنبي صلى الله عليه وسلم في صدر الاسلام ، وأحد سادات قریش وأبطالها ودعاتها في الجاهلية ، قتل يوم بدر سنة ٢ هـ .

(٥) منتخب كثر المال ، المرجع السابق .

(٦) سنن البيهقي : ٩ ص ٧١ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٧٢ .

— فيما أخرجه مسلم وذكره البخاري — أن النبي ﷺ قال : لا تتخذوا شيئاً فيه الروح غرضاً^(١) .

أما ما قرره القانون الدولي من عدم جواز سلب ما يكون هم القتل من نقود وغيره ، فإن الإسلام يتفق في ذلك مع القانون في ناحية وهي أن النهي منصب على أفراد المسلمين فلا يجوز لهم النهب والسلب وبشبه ما يحمله القتل غنيمة لمجموع المسلمين^(٢) يتصرف بها ولي الأمر بحسب ما سذكر في قصة القنائم^(٣) . والدليل على حرمة النهب قوله تعالى :

(١) سنن البيهقي : ٩ ص ٧٠ .

(٢) وذلك لأن المسلمين يعتبرون الامتعة الخاصة سلاحاً إضافياً .

(٣) أما الحديث الذي رواه أحمد وأبو داود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « من قتل قتيلاً فله سلبه » (نيل الاوطار : ٧ ص ٢٦٢) فقد اختلف فيه العلماء : فقال الشافعي وابن حنبل رضي الله عنهما : يستحق السلب بمجرد القتل وأنه يستحق بغتاً رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك لا بتصرفه بطريق الإمامة .

وقال أبو حنيفة ومالك رضي الله عنهما : إنما يستحق لقول الامام « من قتل قتيلاً فله سلبه » ولا يستحق بمجرد القتل . وعلى كلا القولين فليس السلب مستحقاً بطريق النهي ، وهو بدمكافأة تشجيعية أثناء القتال . والقول الثاني للعلماء هو الذي ترجحه لأن أصل الغنيمة مستحق للقائمين ، وهو يؤدي إلى إفساد الثبات ، وأن يقاتل الشخص طمعاً في السلب ، لانصرة لدين الله تعالى . وربما يؤدي ذلك إلى النزاع في الجيش فتقع المزيمة ، وعلى العموم فلم يقل الرسول ذلك إلا مرة واحدة وهي في غزوة حنين ، والخلفاء بعد الرسول عليه السلام لم يعملوا به فهو تصرف إذن بطريق الإمامة بحسب المصلحة وليس بطريق القتال .

(راجع الفروق للقرافي ، طبعة الحلبي : ٣ ص ٧ - ٩) .

ويلاحظ أن العرف الدولي كان يعتبر ما يوجد مع أفراد جيش العدو من جرحى وقتلى وأسرى من أوراق وعود وأشياء ذات قيمة : غنيمة للجندي الذي عثر عليها ، فالقاعدة المقررة في حديث السلب السابق لا تخرج من هذا العرف في حالة إذن قائد الجيش مثلاً بذلك ، وقد تغيرت القاعدة السابقة في العرف الدولي بالنسبة للأشياء الخاصة للملوك للجنود أنفسهم ، وأصبح من غير الجائز أخذها غنيمة ، وقد نصت على ذلك اتفاقية جنيف سنة ١٩٢٩ التي تضمنت واجب احترام ملكية هؤلاء جميعاً لأشياءهم الخاصة ووجوب إعادة ما يوجد مع القتلى إلى عائلاتهم من طريق مكاتب الاستعلامات (راجع قانون الحرب للدكتور جينين : ٢٩٠) .

« ومن يظل يأت بما غل يوم القيامة »^(١) روى الطبراني في الكبير عن كثير بن عبد الله^(٢) عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال : لا إسلال ولا إغلال ، ومن يظل يأت بما غل يوم القيامة^(٣) . ونقل النووي الإجماع على أن الغلول من الكبائر^(٤) ، والغلول والإغلال : هو الخيانة في المنعم قبل القسمة ، والإسلال : السرقة .

وقد مر معنا أن النبي ﷺ — فيما رواه أحمد والبخاري — نهى عن المثلة والنهي^(٥) وعن ثعلبة بن الحَكَم — فيما رواه أبو داود — أن النهبة ليست بأحد من الميتة^(٦) . وروى البزار عن أس قال : قال رسول الله ﷺ : من اقتهب فليس منا^(٧) .

والحقيقة أن الحكم المقرر في قانون الحرب غير نافذ إلا على بعض الدول وهو مجرد حكم خلقي مثالي ، إذ أن الواقع أن الجنود لا يبقون على شيء مما يمترون عليه مع قتلى أعدائهم ، بل ويتجاوز عدوانهم إلى الأحياء فيجمون على المنازل والدور ، وينهبون ما فيها ، ويهتكون الأضرار ، ويأخذون كل ما يصادفون من مجوهرات وأمتعة .

(١) المائة : ١٦٦

- (٢) هو كثير بن عبد الله بن مالك النخعي النشلي المعروف بابن الفريزة ، شاعر ، أدرك الجاهلية والإسلام ، وقال الشعر فيهما . عاش إلى إمرة الحجاج وتوفي نحو سنة ٧٠ هـ .
- (٣) منتخب كثر المال : ٢ ص ٢٢١ .
- (٤) القسطلاني شرح البخاري : ٥ ص ١٧٥ ، الترغيب والترهيب ، ٢ ص ٣٠٦ .
- (٥) سنن البيهقي : ٦ ص ٣٢٤ ، ٩ ص ٦٩ .
- (٦) هو ثعلبة بن الحكم الليثي له صحبة . عداؤه في الكوفيين شهد خير ، ذكره البخاري في الأوسط في فضل من مات بين السبعين إلى الثمانين .
- (٧) سنن أبي داود : ٣ ص ٨٩ ، منتخب كثر المال : ٢ ص ٣٢٢ .
- (٨) جامع الترمذي : ٢ ص ٣٩٧ ، معجم الزوائد : ٥ ص ٣٣٧ .

أما الإسلام حيث يقرر أن الأموال التي يحوزها الجندي تعتبر غنيمة عامة فهو لم يشذ عن واقع الطبائع ومجارات الواقع ومبدأ المعاملة بالمثل .

ثانياً - دفن القتلى ووقف القتال لنقلهم^(١) وتبادل المعلومات عنهم :

كان السائد في الحروب الإسلامية مع أعداء المسلمين أن يتولى كل فريق البحث عن قتلاه بعد انتهاء المعركة . ثم يأخذهم ويقوم بدفنهم ، وذلك قد وضح لدينا أثناء الكلام عن آثار غزوة أحد بالنسبة للتمثيل بالقتلى .

فإذا فرضنا أن العدو لم يدفن قتلاه فما هو موقف الإسلام في ذلك ؟ إن إبقاء الميت في المراء يجعله عرضة للتفسخ ، ويسبب وقوع الضرر بالمارة ووفر الناس منه لتأذيتهم برائحتهم ، ولهذا يجب مواراة الجثة لما في ذلك من المحافظة على الصالح العام^(٢) . وهذا من باب المصالح المرسلة والاستحسان بالضرورة ، حتى إن الفقهاء نصوا على ذلك فقال الإباضية مثلاً : يدفن المسلمون قتلى العدو عند الضرورة إذا لم يجدوا من يقوم بهم غيرهم . ولا بأس أن نعينهم على موتاهم^(٣) . وقال بعض الإمامية : يجب دفن جميع

(١) تدعو الضرورة الحربية في بعض الاحوال إلى أن يتفق المتحاربان على وقف القتال بينهما لمدة محدودة وفي منطقة محدودة ولتأدية غرض معين كإعانة الجرحى الموجودين في ميدان القتال ودفن القتلى . ويتميز وقف القتال عن الهدنة في أنه قاصر على منطقة محددة لمدة محدودة (لا يتعدى ساعات معدودة) ولتأدية غرض محدود ، في حين أن الهدنة المحلية أو الجزئية أوسع من هذا مدي ، وأن لها عدا صفتها العسكرية الصفة سياسية واضحة ، ولذلك لا يملك بعدها سوى حكومة الدولة نفسها أو ممثلها الدبلوماسي أو القائد الأعلى لجيشها بشرط أن يكون مأذوناً لها من حكومته (راجع قانون الحرب والحياد للدكتور جنينة : ص ٤٢٥ ، ٤٢٨ مبادئ القانون الدولي طبعة ١٩٦١ للدكتور حافظ غانم : ص ٦٩٠) .

(٢) راجع المجموع للنووي : ص ٢٨١ .

(٣) راجع شرح النيل : ١٠ ص ٤١٥ ، والنترنم المختار : ١ ص ٤٣٧ .

قتلى المدو احتياطاً وهو حسن^(١) . ولا نعدم أيضاً أن نجد من السنة دليلاً صريحاً على ما ذهبنا إليه .

١ — روى الدارقطني عن عمر بن عبد الله بن يعلى بن مرة الثقفي^(٢) عن أبيه قال : سمعت يعلى بن مرة يقول : سافرت مع رسول الله ﷺ غير مرة فما رأيته يمر بحيفة إنسان فيجاوزها حتى يأمر بدفنها ، لا يسأل مسلم هو أو كافر^(٣) .

٢ — روى البيهقي عن عكرمة : أن النبي ﷺ رأى امرأة مقتولة بالطائف . فقال : ألم أنه عن قتل النساء ؟ من صاحب هذه المرأة المقتولة ؟ قال رجل من القوم : أنا يا رسول الله أردفتها فأرادت أن تصرعني ، فتقتلني ، فأمر بها رسول الله ﷺ أن توارى^(٤) .

٣ — قصة قتلى بدر وطرحهم في القليب : أخرج مسلم أنه وارى المسلمون جثث قتلى بدر من المشركين في مكان مشهور باسم القليب^(٥) .

(١) الروضة البية : ١ ص ٢٢٠ .

(٢) هو يعلى بن مرة الثقفي كما جزم به الطبراني وهو منسوب لجدّه فانه صهر بن عبد الله بن يعلى بن مرة ، مشهور له أحاديث من أبيه عن جدّه .

(٣) سنن الدارقطني : ص ٤٧٣ .

(٤) سنن البيهقي : ٩ ص ٨٢ .

(٥) القليب من قليب القوم قليلاً خفته لانه بالحفر يملأ ترابه قلباً فهو خرة : والقليب في الاصل : التراب المقلوب ، وحفر قليلاً وقلباً وهي البئر قبل الطي فاذا طويت فهي الطوي . قال أبو حنيفة : القليب : البئر القديمة . فيفهم من هذا أن هذه البئر لم يكن فيها ماء وقد تراكم فيها التراب لقدمها مما جعلها أشبه بالحفرة فجاز الدفن فيها والا فكيف يجوز تعطيل منعة البئر إذا كانت ذات ماء . (راجع أساس البلاغة للزمخشري : ٢ ص ١٥٢ طبعة محمد مصطفى ، وتاج اللغة للجهوري : ١ ص ٩٤) .

وطرحوا باقي القتلى في أمكنة أخرى ولم يبقوا منهم أحداً على ظهر الأرض . عن ابن مسعود رضي الله عنه قال : بينا رسول الله ﷺ ساجد ، وحوله ناس من قريش ، إذ جاء عقبة بن أبي معيط بسلى^(١) جزور فقفذه على ظهر النبي ﷺ ، فلم يرفع رأسه حتى حادت فاطمة عليها السلام ، فأخذته من ظهره ودعت على من صنع ذلك ، فقال النبي ﷺ : اللهم عليك إلا من قريش ، اللهم عليك أبا جهل بن هشام ، وعتبة بن ربيعة^(٢) وشيبة بن ربيعة^(٣) وعقبة بن أبي معيط ، وأمية بن خلف^(٤) أو أبي بن خلف . فلقد رأيتهم قتلوا يوم بدر فألقوا في بئر (أي حفرة) غير أمية أو غير أبي ، فإنه كان رجلاً ضخماً فلما جروه تقطعت أوصاله قبل أن يلقى في البئر^(٥) . وإلقاؤهم في حفرة القلب لا للاحتقار ، وإنما كره الرسول عليه الصلاة والسلام أن يشق على أصحابه لكثرة جيف الكفار أن

(١) السلى : هو الجلد الرقيق الذي يخرج فيه الولد من بطن أمه ملتقواً فيه ، سواء أكان من الناس أم من المواشي جمع أسلاء (انظر نهاية ابن الأثير : ٢ ص ١٩٤ ، القاموس المحيط) .

(٢) هو عتبة بن ربيعة بن عبد قيس ، أبو اليد : كبير قريش وأحد ساداتها في الجاهلية كان موصوفاً بالرأي والحلم والفضل ، أدرك الإسلام ، وطنى فعهد بدرأ مع الممركين وقتل فيها سنة ٥٢ هـ .

(٣) هو شيبة بن ربيعة بن عبد قيس : من زعماء قريش في الجاهلية ، أدرك الإسلام ، وقتل على الوثنية سنة (٥٢ هـ) .

(٤) هو أمية بن خلف بن وهب ، من بني لؤي : أحد جبابرة قريش في الجاهلية ومن ساداتهم . أدرك الإسلام ولم يسلم ، وهو الذي عذب بلالا الحبشي في بداعة ظهور الإسلام ، أسره عبد الرحمن بن عوف يوم بدر ، فرآه بلال فصاح بالناس يحرضهم على قتله ، فقتلوه سنة (٥٢ هـ) .

(٥) سنن البيهقي : ٩ ص ١٤٨ فتح الباري : ٦ ص ٢١٧ ، القسطلاني : ٥ ص

بأمرهم بدفنتهم ، فكان وضعهم في تلك الحفرة أيسر عليهم (١) . مما يدل على ضرورة دفن القتلى خلافاً لما يقول بعض الفقهاء من تركهم في المراء بدون دفن ، لأن قصة القلب هذه تتضمن فعلاً من أفعال الرسول عليه السلام ، وهو مجهول الصفة ، والحق في مثله أن الوجوب صفته ، فيكون دفن هؤلاء القتلى واجباً .

وكذلك حينما قتل المسلمون يهود بني قريظة حفرت لهم خنادق في سوق المدينة لإلقائهم فيها (٢) .

يستخلص من ذلك : أن المطلوب في الإسلام هو ستر الجثة ، أما كون الدفن على الوجه الشرعي المعروف في الإسلام فليس من الضروري إتباعه بالنسبة لقتلى العدو ، قال القاضي عياض : يوارى الكافر بالتراب (٣) .

فإذا رغب العدو باستلام قتلام فلا ينعون من ذلك ، بدليل ما روى ابن اسحاق في مغازيه أن المشركين سألوا النبي ﷺ أن يبيهم جسد نوفل بن عبد الله بن المغيرة ، وكان قد اقتحم الخندق ، فقال النبي ﷺ : لا حاجة لنا بشمته ولا جسده . قال ابن هشام : بلغنا عن الزهري أنهم بذلوا فيه عشرة آلاف (٤) .

وإذا كانت المارك قد اتسمت في هذا الزمان ، وطال المراك والصدام . فليس هناك مانع شرعي من اتفاق المسلمين مع غيرهم لوقف القتال مدة

(١) الروض الائق للسبيل : ٢ ص ٧٥ .

(٢) زاد المعاد : ٢ ص ٧٢ .

(٣) الشفاء : ٢ ص ٢٣٤ .

(٤) المبني هرح البخاري : ١٥ ص ١٠٥ القسطلاني : ٥ ص ٢٣٧ .

يستطيع فيها الطرفان نقل قتلاهم إلى ما وراء الجبهة ودفنهم . بل إن المسلمين حاربون على مثل هذه الفرصة كيلا تتعرض جثث قتلاهم من المسلمين والذميين للايذاء والعبث بهم . والدليل على ذلك قصة طلب جسد نوفل ابن عبد الله الخزومي السابقة فيما رواه البيهقي ، فحينما قتل عرض المشركون على النبي الدية فقال ﷺ : إنه خبيث ، خبيث الدية ، فلغنه ، ولمن ديته ، فلا أرب لنا في ديته ولسنا نمنعكم أن تدفنوه (١) .

وإذا عثر على قتلى العدو في ميدان المعركة فيجوز شرعاً إرسال المعلومات عنهم لقواد جيشهم على أساس المعاملة بالمثل . فالمسلمون وغيرهم يهتمون تعرف مصائر الجنود حتى يكون القائد على بصيرة من أمر جيشه لتقدير نتائج المعركة . فإنه بدلاً من أن يرسل القائد جواسيس للاطمئنان على الجند ، لاسيما البارزين منهم ، فإن الطرف المحارب الآخر يؤمن له القيام بهذه المصلحة إن توافرت الثقة .

فحينما فرغ الناس لقتلاهم في أحد قال رسول الله ﷺ : من رجل ينظر إلى ما فعل سعد بن الربيع (٢) أفي الأحياء هو أم في الأموات ؟ فقال رجل من الانصار : أنا أنظر لك يا رسول الله ما فعل سعد ، فنظر فوجده جريحاً في القتلى وبه رمق . قال : فقلت له : إن رسول الله ﷺ أمرني أن أنظر ، أفي الأحياء أنت أم في الأموات ؟ قال : أنا في الأموات . فأبلغ قومك عني السلام ، وقل لهم : إن سعد بن الربيع

(١) فتح الباري : ٦ ص ٢١٧ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٣٣ ، البداية والنهاية :

٤ ص ١٠٧ .

(٢) هو سعد بن الربيع بن عمرو ، من بني الحارث من الخزرج : صحابي ، من كبارهم ، كان أحد النقباء يوم العقبة وشهد معركة بدر واستشهد يوم أحد سنة ٣ هـ .

يقول لكم : إنه لا عذر لكم عند الله ، إن خلص إلى نبيكم ﷺ ومنكم
عين تطرف . قال : ثم لم أبرح حتى مات ، قال ، : فبحث رسول الله
ﷺ فأخبرته خبره (١) .

فالرسول اهتم لأحد جنوده وأراد أن يعرف أهو حي أم ميت ، بل
إنه عليه السلام خرج بنفسه في غزوة أحد يلتمس عمه الحمزة . وهذه
هي أهم المعلومات التي يقصد معرفتها في الحرب . وضرورة السرعة في
تبادل المعلومات في القانون الدولي أمر محمود .

إلى هنا ينتهي الفصل المخصص للأسرى والجرحى والقنلى **كأثر** من
آثار الحرب .



(١) سيرة ابن هشام : ٢ ص ٩٤ .

الفصل الخامس

أثر الحرب في الأشخاص والأموال

سنبحث في هذا الفصل بعض الأمور الهامة التي تترتب على قيام الحرب . فالحرب أثر ملحوظ في أشخاص المدو قبل الأسر . فهل يعد كل الشعب محارباً أم تقتصر الحرب على المقاتلين ؟ وما هي الأموال التي تعتبر غنيمة للفاتحين المتصرين ؟ وهل العلاقات الاقتصادية مع المدو تستمر بعد قيام الحرب أم تنقطع ؟

سنقسم الكلام في ذلك إلى ثلاثة مباحث :

- المبحث الأول — أثر الحرب في الأشخاص .
- المبحث الثاني — أثر الحرب في العلاقات التجارية .
- المبحث الثالث — أثر الحرب في أموال المدو .

المبحث الأول

أثر الحرب في الأشخاص

إذا قامت الحرب بين المسلمين وغيرهم ترتب على ذلك آثار بالنسبة لأشخاص المدعوين الذين يقيمون في دار الاسلام أو في دار الحرب ، وهؤلاء الذين يقيمون في دار الحرب إما مقاتلون أو غير مقاتلين . فما هو أثر الحرب في هذه الحالات كلها ؟ سنتعرض لذلك في مطلبين .

المطلب الأول - أثر الحرب في اشخاص العدو في بلاد الحرب

الحرب في الاسلام كما قلنا سابقاً ضرورة ملجئة محصورة في نطاق معين ومحددة في غاية ضيقة^(١) . وقد وضع هذا من حروب المسلمين في صدر الاسلام واليهود التالية ، فلم يقاتل المسلمون إلا من قاتلهم ، وقد أرسى الرسول عليه الصلاة والسلام أسس شريعة القتال ، فلم يجوز - كما أشرنا اليه بجملة في بحث أصل العلاقة مع غير المسلمين - قتال الصغار

(١) مفصود الجهاد : أن يكون الدين كله لله وفي سبيل الله الذي هو سبيل الحق من الدفاع عن الدين ودفع الظلم ، وأن تكون كلمة الله (أي دعوة الله إلى الاسلام) هي العليا . فمن منع هذا قوتل باتفاق المسلمين ، وأما من لم يكن من أهل الممانعة والمقاتلة فلا يقاتل . ومعنى أن المسلمين مكلفون بتحقيق كلمة الله في الأرض أي بتحقيق النظام الصالح الذي يسمد البشرية ويرفع الظلم عن الأفراد في الوقت الذي كان المتحكيمن في مصائر الناس . (راجع السياسة الشرعية لابن تيمية : ص ١٢٣ ، المقدمات الممهدات : ١ ص ٢٦٦) .

والنساء ، والشيوخ والعميان ، والمرضى والزماني ، وأصحاب العاهات ، والمجزة عن القتال ، والفلاحين في حرثهم ، والرهبان والعباد . كل أولئك معصومون بحصانة القانون من أخطار الحروب^(١) ، إلا إذا قاتلوا بقول أو فعل أو رأي أو إمداد بمال . وقال الشيعة الإمامية : ويحرم قتل النساء ولو عاون في القتال إلا مع الاضطرار^(٢) . وأدلة ذلك قوله ﷺ : « لا تقتلوا امرأة ولا وليداً » ، وعن ابن عباس أنه قال : نهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء ، وروى الجماعة إلا النسائي عن ابن عمر أنه قال : وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي النبي ﷺ ، فنهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان^(٣) . وقال في رواية أحمد وأبي داود : « ما كانت هذه لتقاتل^(٤) » ، وقال لأحدم — فيما أخرجه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان والحاكم والبيهقي — من حديث رباح ابن ربيع^(٥) : الحق خالداً فقل له : لا تقتلوا ذرية ولا عسيفاً . وعن ابن عباس أيضاً — فيما أخرجه أحمد — أن النبي ﷺ كان إذا بث جيوشه قال : لا تقتلوا أصحاب الصوامع . وروى البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ كان إذا بث جيشاً قال : اخرجوا باسم الله تقاتلون في سبيل الله من كفر بالله ، لا تغدروا ولا تمثلوا ولا تغلوا ولا

(١) القانون الدولي العام في الاسلام للمرحوم الشيخ الدكتور عبد الله دارز : ص ٨ ، السياسة الفرعية للاستاذ عبد الوهاب خلاف : ص ٨٨ .

(٢) حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣١٠ ، مختصر ابن الحاجب : ص ٤٦ ، حلية العلماء : ص ٤٤٩ الافصاح من معاني الصحاح : ص ٣٧٧ الاحكام السلطانية للماردي : ص ٢٩ ، لابي يعلى : ص ٢٧ الروضة البهية : ١ ص ٢٢٠ ، المختصر النافع : ص ١١٢ .

(٣) الفسطاطي : ٥ ص ١٤٢ سنن ابن ماجه : ٢ ص ١٠١ .

(٤) منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٣١٩ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢٤٦ .

(٥) هو رباح بن الربيع بن صيفي التميمي أخو حنظلة التميمي . روى هذا الحديث في غزوة خرج فيها مع الرسول صلى الله عليه وسلم .

تقتلوا الولدان ولا أصحاب الصوامع^(١) . وعن أنس أن رسول الله ﷺ قال: انطلقوا باسم الله وعلى ملة رسول الله ﷺ ، لا تقتلوا شيخاً فانياً ، ولا طفلاً صغيراً ، ولا امرأة^(٢) . وعن أنس أيضاً أن رسول الله ﷺ قال: انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله ، لا تقتلوا شيخاً فانياً ، ولا طفلاً ، ولا صغيراً ، ولا امرأة ، ولا تغلوا ، وضموا غنائمكم ، وأصلحوا وأحسنوا إن الله يحب المحسنين ،^(٣) .

وقد أوصى أبو بكر أحد قواد جيوشه إلى الشام بقوله — فيما رواه البخاري ومالك في الموطأ والبيهقي — : إنك ستجد قوماً زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله ، فدعهم وما حبسوا أنفسهم له وإني موصيك بعشر : لا تقتلن امرأة ولا صبياً ، ولا كبيراً حرماً ، ولا تقطعن شجراً مثمرأ ، ولا تحرقن عامراً ، ولا تعقرن شاة ولا بيراً إلا لما كلة ، ولا تحرقن نخلاً ولا تفرقنه ، ولا تظل ولا تحببن ،^(٤) .

وبمثل ذلك كان يوصي عمر وعثمان وعلي وعمر بن عبد العزيز وخالد ابن الوليد^(٥) .

فإن باشر هؤلاء القتال أو تسببوا في ذلك فلا حرج على المسلمين إن قاتلهم ، لأن العلة في تحريم قتالهم كما هو صريح بعض الروايات هو القتال، وهؤلاء في العادة لا يقاتلون فإن وجدت معها الحكمة ، لأن الحكيم

(١) سنن البيهقي : ٩ ص ٩٠ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٥٢ .

(٢) سنن أبي داود : ٣ ص ٥٢ .

(٣) سنن البيهقي : ٩ ص ٩٠ .

(٤) شرح الزرقاني على الموطأ : ٢ ص ٢٩٥ المتفق على الموطأ : ٣ ص ١٦٧ سنن

البيهقي : ٩ ص ٨٥ ، ٨٩ نيل الاوطار : ٧ ص ٢٤٩ .

(٥) انظر المقد الفريد : ١ ص ١٥١ وما بعدها .

يدور مع علته وجوداً وعدمًا . ولذا قتل النبي ﷺ يوم قريظة امرأة ألفت رجا على محمود بن مسلمة^(١) . وقتل الزبير بن باطا وكان أعمى لظاهرته يوم الأحزاب على المسلمين مع قومه ، وتقضهم المهد مع النبي ﷺ . ولما فرغ رسول الله ﷺ من حنين بعث أبا عامر على جيش أوطاس فلقى دريد بن الصمة ، فقتل دريد وهزم آله أصحابه ، وكان دريد شيخاً وكان ذا رأي . رواه البخاري ومسلم^(٢) .

ولا خلاف في قتل هؤلاء إن قاتلوا . قال النووي : أجمع العلماء على تحريم قتل النساء والصبيان إذا لم يقاتلوا ، فإن قاتلوا قال جماهير العلماء يقتلون^(٣) .

أما أصناف غير المقاتلة فقد اختلف فيهم الفقهاء . فمذهب الجمهور والشيعة الزيدية : أنه لا يقتل غير المقاتل ، ونص على ذلك أبو حنيفة ومالك وأحمد والشافعي في أحد قوليه^(٤) . بل إن الإمام مالك والأوزاعي قالا :

(١) هو محمود بن مسلمة بن سلمة الانصاري ، استشهد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وهو أخو محمد بن مسلمة . قال ابن سعد : شهد محمود أحد والحدق والحديبية وخيبر وقتل يومئذ شهيداً .

(٢) الجوهري النفي مع سنن البيهقي : ٩ ص ٩١ - ٩٢ المضي : ٨ ص ٤٧٨ . ودريد ابن الصمة الجشمي البكري من هوازن ، شجاع ، من الأبطال ، الثمراء ، المصيرين في الجاهلية ، كان سيد بني جشم وفارسهم وقائدهم . وغزا نحو مئة غزوة لم يهزم في واحدة منها ، أدرك الاسلام ولم يسلم ، فقتل على دين الجاهلية يوم حنين سنة ٨ هـ . والصمة لقب أيه : معاوية بن الحارث (راجع الاعلام للزركلي الطبعة الثانية : ج ٣ ص ١٦) .

(٣) شرح مسلم : ١٢ ص ٤٨ .

(٤) الخراج : ص ١٩٥ المبسوط : ١٠ ص ٥ ، ٢٩ الفتاوى الطهريسة : ق ١٧٤ البدائع : ٧ ص ١٠١ فتح القدير : ٤ ص ٢٩٠ وما بعدها ، المدونة : ٣ ص ٦ - ٧ ، بداية المجتهد : ١ ص ٣٧١ ، حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٧٠ ، ١٧٧ المضي : ٨ ص ٤٧٧ السياسة الشرعية لابن تيمية : ص ١٢٣ كشف القناع : ٣ ص ٣١ الأم : ٤ ص ١٥٧ الروض النضر : ٤ ص ٢٩٨ البحر الزخار : ٥ ص ٣٩٧ .

إنه لا يجوز قتل النساء والصبيان بحال حتى ولو تترس أهل الحرب بهم لم يجوز رميهم ولا تحريقهم^(١).

وقال الشيعة الإمامية والظاهرية وابن المنذر^(٢) والشافعي في أظهر قوليهِ : يجوز قتل ما عدا النساء والصبيان للنهي عن قتل النساء والصبيان في الصحيحين . وألحق الشافعية والإمامية المجنون بالصبي ، والخنثى المشكل بالمرأة^(٣) .

وسبب الخلاف بين الجمهور وغيرهم اختلافهم في علة الجهاد. فقال الظاهرية ومن معهم : العلة الموجبة للقتال هي الكفر ، وقال الجمهور : العلة في ذلك إطاعة القتال ونكابة المسلمين ، وهؤلاء لا نكابة منهم للمسلمين غالباً. والسبب في اختلافهم في تلك العلة : معارضة الآثار السابقة بخصوصها لمعوم قوله تعالى : « فإذا أسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » ،^(٤) ، وقوله ﷺ - فيما رواه البخاري ومسلم - عن أبي هريرة رضي الله عنه : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله... » . فكل من الآية والحديث يقتضي قتل كل مشرك راهباً كان أو غيره .

وعلى وجه الدقة والتحديد سبب الخلاف : هو معارضة قوله تعالى :

(١) نيل الأوطار : ٧ ص ٢٠١ . ويلاحظ أن هذا الرأي صحيح إذا كان المقصود من التترس هو الدفاع والاحتواء . أما إذا كان بفرض التحصين والهجوم ويرف ذلك بالقرائن والأمارات ، فلا بد من القول بجواز قتلهم لانتضاء المصلحة ذلك ، كما سيأتى في بحث حالة التترس . وعلى كل ، فهذا الرأي الذي ينقله الشوكاني لم نجده في كتب المالكية .

(٢) هو أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري ، كان فقيهاً عالماً مطعماً ، صنف في اختلاف الفقهاء كتاباً لم يصنف مثلها ، توفي بمكة سنة (٣٠٩ هـ) .

(٣) راجع الفرح الرضوي : ص ٣٠٧ المحلى : ٧ ص ٢٩٦ ، الأم : ٤ ص ١٥٧ ، ١٩٧ وما بعدها ، الروضة : ٢ ق ١١٥ ب ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢٠٥ .

(٤) التوبة : .

« وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تتعدوا إن الله لا يحب المعتدين » (١) ، لقوله عز وجل : « فإذا السلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » .

فالشافعي والظاهرية يرون أن الآية الثانية ناسخة للأولى ، لأن القتال أولاً إنما أُمِرَ لمن يقاتل (٢) . والجمهور يرون أن الآيات محكمة (٣) .

واستدل الأولون على رأيهم بما يأتي :

١ — روى أحمد وأبو داود والترمذي وصححه عن سمرة بن جندب (٤) أن رسول الله ﷺ قال : « اقتلوا شيوخ المشركين واستحبوا شرخهم » (٥) . قال ابن الأثير في النهاية : الشرخ هم الصغار الذين لم يدركوا . قال الترمذي : حديث حسن صحيح .

٢ — هؤلاء أحرار مكلفون فجاز قتلهم كغيرهم . والأمر في ذلك إلى الإمام الذي قد يرى قتلهم مصلحة .

٣ — جرح ابن حزم أحاديث النهي السابقة عن قتل ما عدا النساء والصبيان ، وتمسك بظاهر النص القرآني : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » . وهذه طريقة معروفة عند ابن حزم حيث يقف عند ظاهر النصوص .

(١) البقرة : ١٩٠ .

(٢) الأم : ٤ ص ٨٤ تفسير ابن كثير : ٤ ص ١١٧ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١١ .

(٣) أسباب النزول للواحدي : ٦٥ - ٦٦ .

(٤) هو سمرة بن جندب بن هلال الخزاري : صحابي من الشجعان القادة . نشأ في المدينة ونزل البصرة ، فسكان زياد يستخلفه عليها إذا سار إلى الكوفة توفي سنة (٦٠ هـ) .

(٥) جامع الترمذي : ٢ ص ٣٩١ منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٣١٦ .

مناقشة :

الصحيح كما سبق أن قلنا في الباعث على القتال : إن علة الجهاد ليست الكفر وإنما هي الماربة . وهذا لا يتحقق فيمن لم يقاتلنا ، والقتال هو لمن يقاتلنا بدليل تسليم الظاهرية والشافعية حرمة قتل النساء والصبيان ، مع أنهم كفار ، فيقاس عليهم كل من لم ينصب نفسه للقتال كالفلاحين والأجراء والصناع وكل من أتى السلام وكف يده . والله سبحانه وتعالى أباح من قتل النفوس ما يحتاج إليه في صلاح الخلق كما قال تعالى : «والفتنة أكبر من القتل»^(١) أي أن القتل وإن كان فيه شر وفساد ، ففي فتنة الكفار من الشر والفساد ما هو أكبر منه ، فمن لم يمنع المسلمين من إقامة دين الله لم تكن مضرة كفره إلا على نفسه^(٢) .

وأما آية « فاقتلوا المشركين » فهي مخصوصة بأحاديث النهي عن قتل هؤلاء الذين لا يقاتلون ، وقد صبح هذا التخصيص حتى عند الحنفية ، لأن هذه الآية خصصت بمخصص قطعي ، هو آية الجزية ، وإذا خصصت ، فيمكن تخصيصها ثانية بالخبر المظنون ، بل والقياس .

وآية « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تتعدوا ... » آية في أصح القولين محكمة غير منسوخة كما روي عن ابن عباس ، وتأيد ذلك بما صح من النهي عن قتل النساء والصبيان والرهبات ونحو ذلك^(٣) ، وتوهم إليه اللغة ، فالفعل من قوله تعالى : « فاقتلوا المشركين كافة » من

(١) البقرة : ٢١٧

(٢) السياسة الشرعية لابن تيمية : ص ١٢٤ ، فتاوى ابن الصلاح : ق ٢٢٤ بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٢ .

(٣) البحر المحيط : ٢ ص ٦٥ ، تفسير القرطبي : ٢ ص ٧٢٦ ، الناسخ والمنسوخ للنحاس : ١ ص ٢٧ .

أفعال المشاركة أي أننا لا نقاتل أحداً إلا إذا قاتلنا ، فالمقاتلة تتحقق إذا كنت تقاتل العدو ويقاثلك . وهذا لا يتحقق فيمن لم يقاتل المسلمين والتزم جانب السلام .

وحديث « اقتلوا شيوخ المشركين . . . » من رواية الحجاج بن أرطاة وهو غير محتج به كما قال البيهقي ، وأيضاً فإن الحجاج رواه عن الحسن ابن سمرة^(١) . والحسن منقطع في غير حديث العقيدة على ما ذكره بعض أهل العلم بالحديث^(٢) . وعلى نسليم صحة الحديث كما نقلنا عن الترمذي فيراد به الشيوخ الذين فيهم قوة على القتال ، أو معونة عليه برأي أو تدبير جمعاً بين الأحاديث . قال الصنعاني : المراد بالشيوخ في الحديث الرجال المسان^(٣) أهل الجلد والقوة على القتال ، ولم يرد الهرمى ، ويحتمل أنه أريد بالشيوخ من كانوا بالغين مطلقاً فيقتل ، ومن كان صغيراً لا يقتل ، فيوافق أحاديث النهي عن قتل الصبيان^(٤) . ثم إن أحاديث النهي عن قتل الكبير الهرم خاصة به . وهذا الحديث عام في الشيوخ كلهم ، والخاص يقدم على العام كما يقول الأصوليون .

وأما تجريح ابن حزم للآثار التي استدل بها الجمهور فقد رده الحافظ ابن حجر في تهذيب التهذيب^(٥) عقب ما ساق كلام ابن حزم عندما طعن

(١) هو الحسن بن سمرة بن جندب بن هلال بن جريج القراري ، أبوه صحابي من الشجعان القادة ، مات قبل سنة (٦٠ هـ) .

(٢) نصب الراية : ٣ ص ٣٨٦ .

(٣) أسن الرجل : أي كبره من جمه مسان ، وهو أسن منه أي أكبر سناً . والمان من الابل : الكبار . راجع تاج اللغة للجهري : ج ٢ والقاموس المحيط : ج ٤ ص ٢٧٥ .

(٤) سبل السلام : ٤ ص ٥٠ ، وحينئذ فيعتبر هذا الحديث من العام المراد به الخصوص وقد يحمل من العام الخصوص بالنهي عن قتل الشيخ الثاني .

(٥) انظر ١ ص ٨٨ .

في بعض أسانيد هذه الآثار بجهالة أحد الرواة ، فقال : هذا من إطلاقاته المردودة .

بقي أن نزيل شبهة قد تصارض أحاديث النهي عن قتل الصبيان ، وهي ما رواه الجماعة إلا النسائي أن النبي ﷺ سئل عن أولاد المشركين هل يقتلون مع آبائهم ؟ فقال : هم منهم^(١) : أي في الحكم في تلك الحالة . فعلى تقدير صحة الحديث ليس المراد إبادة قتلهم بطريق القصد إليهم ، بل المراد إذا لم يمكن الوصول إلى الآباء إلا بوطء الذرية ، فإذا أصيبوا لاختلاطهم بهم جاز قتلهم .

يظهر من هذه المناقشة أن رأي الجمهور أسلم وأصح ، ولذا فإننا نغفل إلى الأخذ به ، بل ولا تقتصر على ذكر الأشخاص غير المقاتلين الذين قالوا بتحريم قتالهم ، وإنما تقيس عليهم كل من التزم جانب السلام ، فيحرم قتاله مادام أن العلة في النهي عن قتال النساء والصبيان والرهبان ونحوهم هي عدم القتال منهم ، والحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً . يؤيدنا في هذا ما جاء في كتاب عمر رضي الله عنه : « واتقوا الله في الفلاحين » وفي رواية البيهقي : « اتقوا الله في الفلاحين فلا تقتلوهم إلا إن نصبوا لكم الحرب »^(٢) . ونهى رسول الله ﷺ - فيما روى أحمد والبيهقي - عن قتل الوصفاء والمسفاه^(٣) أي الأجراء والعبيد . أي إذا لم يقاتلوا كما بينا سابقاً ، وكان أصحاب رسول الله ﷺ لا يقتلون الفلاحين ونحوهم حين فتحوا البلاد ، ولأنهم لا يقاتلون فأشبهوا الشيوخ والرهبان .

روى البيهقي عن جابر قال : « كانوا لا يقتلون تجار المشركين »^(٤) .

(١) الفسطاني : ٥٠٠ - ١٤١ فتح الباري : ٦ - ١١٠ مجمع الزوائد : ٥٠ - ٣١٦ .

(٢) سنن البيهقي : ٩١ - ٩٠ .

(٣) البيهقي : المرجع السابق ، مجمع الزوائد : ٥٠ - ٣١٥ .

(٤) سنن البيهقي : ٩١ ص ٩١ .

فهذا الأثر والذي قبله هما من جزئيات الأصل الفقهي المأم وهو عدم جواز قتال غير المقاتلة ، لأن الأصل الأول هو عصمة الأدمي ، وبقاء الكفار وتقريرهم ، لأن الله تعالى ما أراد إفناء الخلق ولا خلقهم ليقتلوا وإنما أبيع قتلهم لعارض ضرر وجد منهم ، وليس جزاء على كفرهم ، لأن دار الدنيا ليست دار جزاء بل الجزاء في الآخرة ^(١) . وهذا أمر اتفقت عليه الديانات باعتبارها من الأصول الكلية العامة المشتركة بين جميع الديانات السماوية . والأمر العارض الذي أبيع به قتل العدو المقاتل هو حراسته لدفع عدوانه ودرء أخطاره ، فيبقى غير المقاتل على أصل العصمة الأولى فهو محقون الدم بشكل عام .

وهنا ننتهي إلى أن الشرع الإسلامي لا يعتبر جميع أفراد العدو الحربيين محاربين ، وإنما المحاربون : هم كل من نصب نفسه للقتال بطريق مباشر أو غير مباشر ^(٢) وذلك كالجنود الاجباريين والمتطوعين سواء في البر أو البحر أو الجو .

أما المدنيون الذين ألقوا السلام وانصرفوا الى أعمالهم وكل من له صفة حياديه فعلاً عن معاونة العدو كالملاحقين المسكرين الأجانب ومراسلي الصحف ورجال الدين التابعين للقوات الحربية . فهؤلاء لا يعتبرون محاربين يهدر دمهم .

وفي هذا يتلاقى التشريعان الاسلامي والدولي . فان القانون الدولي لا يجوز ضرب المدنيين ، إذ الحرب كفاح بين قوات الدولتين المتحاربتين فقط ، وينحصر المقاتلون في الجيش النظامي والقوات المتطوعة بشروط

(١) فتاوى ابن الصلاح : ق ٢٢٤ .

(٢) انظر لباب الباب : ص ٧٠ .

تجعل لهم صفة المحاربين ^(١) . وفي حالة قيام الشعب في وجه العدو ، أو النفير العام قررت اتفاقية جنيف سنة ١٩٤٩ ، واتفاقية لاهاي الرابعة سنة ١٩٠٧ ، اعتبارهم محاربين بشرط حمل السلاح علناً واحترام قانون الحرب ^(٢) على أن الحريين الاخيرتين جعلت من الصعب التمييز بين المقاتلين وغير المقاتلين ، لتكليف جميع رعايا الشعب بأعمال متصل بالحرب من قرب أو من بعد ، والسماح بإلقاء القنابل من الجو على الاهداف العسكرية . ومن المعروف أن الحروب الحديثة لم يعد يقتصر فيها على أعمال القتال ، وإنما شملت ضغطاً اقتصادياً ، فأصبحت الدولة تجند كل قواتها وثرواتها الموجهة ضد شعب العدو برمته ^(٣) . وبذلك ظهر تطور خطير في مشكلة الحرب .
اتخذ هذا التطور مظهرين :

أ - فقد أصبحت الحرب تمس الامة المحاربة في جميع أفرادها ، وهذا ما عرف بالحرب الكلية أو الشاملة ، وذلك لظهور أهمية نشاط المصانع ونحوها والروح المعنوية في كسب الحروب ، ولاستعمال أسلحة التدمير الجماعية ، وتطور السلاح الجوي وسلاح الغواصات .

(١) وهذه الشروط هي : ١ - أن تكون أعمالهم مرتبطة بأعمال الحكومة التابعة لها .
٢ - أن يكون لهم رئيس مسئول وإشارة مميزة . ٣ - أن يحاربوا علناً ويراموا قوانين الحرب وأمرافها . وهذا ينطبق على رجال المقاومة السرية ورجال المليشيا وكتائب التحرير .
وبلاحظ أن ألمانيا قد رفضت اعتبار رجال المقاومة السرية في فرنسا والبلاد المحتلة خلال الحرب الأخيرة من المحاربين لعدم توافر هذه الشروط فيهم . (انظر مبادئ القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم طبعة ١٩٦١ : ص ٦٣٧ - ٦٣٨) .

(٢) وبلاحظ أنه إذا كانت الثورة على محتل فلا يرد بشأنه نص قانوني ، ولذلك يرى الفقهاء أنه لايجري على الثوار أحكام المحاربين (انظر الدكتور حافظ غانم في المرجع السابق : ص ٦٣٨)
(٣) انظر أوبنهايم - لوترباخ : ٢ ص ٢٨٠ وزلي : ص ٦٤٣ ، أبو حيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٨٥ مبادئ القانون الدولي العام : ص ٦٠٠ والمنظمات الدولية للدكتور حافظ غانم : ص ١٦ رسالة جرائم الحرب والقاب عليها : ص ١٦٣ ، ١٧٩ .

ب — واتخذت الحرب صفة العالمية فاشتركت فيها جميع الأمم مما جعلنا نشك في جدوى قواعد قانون الحرب التقليدية .

أما بالنسبة لغير المقاتلين الذين لا يشتركون فعلاً في العمليات الحربية كرئيس الدولة والأطباء العسكريين والصيدلة ورجال البريد العسكري فهؤلاء وإن لم يقاتلوا فعلاً فهم من المحاربين ، لأن رئيس الدولة يقوم بتقوية الروح المعنوية للجيش ، والأطباء ونحوهم يقدمون خدمات جلى للمحاربين ، فيعود الصحيح منهم الى المركة ثانية فيزيد من قوة العدو .

وهذا ينطبق مع الروح العامة عند الفقهاء المسلمين ويتلاءم مع واقع الحروب الاسلامية ، ولكي أرى أن يسلك مع الأطباء والمرضى خاصة في الوقت الحاضر مسلكاً يتسم بالتسامح فلا يقتلون ، وإنما يؤخذون أسرى ربها تنقضي الحرب ؛ لأن عملهم في الأغلب إنساني يشمل الطرفين المحاربين^(١) . والقانون الدولي اعتبر غير المقاتلين هــؤلاء .. محاربين ولهم الحق في المعاملة التي يلقاها أسرى الحرب^(٢) . أما الاسلام فقد وجه اهتمامه الى جسم مادة الحرب في أقرب وقت ، فأجاز قتل من يعتبر في حكم المقاتلين مثل هؤلاء . واقتصر القانون الدولي على مجرد أن يؤخذوا أسرى حرب فقط .

والمستشارون الحريون محاربون لأن الحرب كما نحتاج الى مضاء الأسلحة وقوة عزائم الجنود ، تحتاج في الأكثر الى رسم الخطط العسكرية والتوجيهات الحربية . ولذلك قتل الرسول ﷺ دريد بن الصمة مع أنه كان شيخاً كبيراً ، غير أنه كان ذا رأي ومكيدة ودهاء حربي حتى

(١) انظر السياسة العربية للاستاذ المرحوم عبد الوهاب خلاف : ص ٨٩ .

(٢) مبادئ القانون الدولي العام للاستاذ الدكتور حافظ غانم : ٦٠٠

صدره قومه للمشورة ، والرأي من أعظم المونة في الحرب وعليه المول في كسب الحروب (١) .

وأما الجواسيس سواء أكانوا ذكورا أم إناثا فيجوز قتلهم بدون خلاف بين العلماء . وهو نفس الحكم المقرر في القانون الدولي ، فإن عقاب الجاسوس هو الاعدام شنقا أو رميا بالرصاص دون محاكمة ، وقد سبق بحث ذلك .

وهناك حالتان يجوز فيها قتال غير المقاتلة للضرورة ، لأن الضرورات تبيح المحظورات . وهما :

أولا : حالة الغارات فإن الرسول عليه السلام نصب المنجنيق على أهل الطائف ، وهو يعلم أن فيها النساء والمبنيان والمعجزة وغيرهم (٢) ، وهذه حال ضرورة ، والضرورات تبيح المحظورات وهو أمر جائز في قانون الحرب (٣) . فنصوص لائحة الحرب البرية تؤيد الرأي المعمول به فعلا وهو جواز ألا تكتفي القوات المحاصرة بضرب تحصينات المدينة ، وأن تعداها إلى ضرب المدينة نفسها ، وذلك لما يترتب على تهديم الابنية والمساكن وإصابة السكان من الضغط على القوات المدافعة وحملها على التسليم .

ثانيا : حالة الترس بمن لايجوز قتلهم اتفق الفقهاء (٤) : على أنه

(١) الأم : ٤ ص ١٥٧ المضي : ٨ ص ٤٧٨ سيرة ابن هشام : ٢ ص ٤٥٣ .

(٢) زاد المعاد : ٢ ص ١٩٦ .

(٣) قانون الحرب والحياد ، جنيته : ص ٢٦٧ ، ٢٦٩ .

(٤) الرد على سيد الاوزاعي لأبي يوسف : ص ٦٥ ، المبسوط : ١٠ ص ٦٤ ، الفتاوى

الهندية : ٢ ص ١٩٤ ، البحر الرائق : ٥ ص ٧٦ ، الحرفي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٦٤

منع الجليل : ١ ص ٧١٦ التاج والاكلیل للمواق : ٣ ص ٣٥١ الأم : ٤ ص ١٩٩ ،

المهذب : ٢ ص ٢٣٤ الوسيط : ٧ ق ١٤٥ ب ، الفرج الكبير : ١٠ ص ٤٠٢ ، كشاف

الغمام : ٣ ص ٣٩ المحرر : ٢ ص ١٧١ وما بعدها ، الفرج الرضوي : ٣ ص ٣٠٧ ، المختصر

التافع : ١ ص ١١٢ الروضة البية : ١ ص ٢٢٠ .

إذا تترس المشركون بالمسلمين جاز ضرب الترس ويقصد بالضرب الأعداء، بناء على مبدأ المصالح المرسله ، حتى عند من ضيق الأخذ بها كالغزالي حيث اشترط أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية (١) ، كما في حالة التترس هذه (٢) ، فلا يتوقى حينئذ الترس امثلاً يتخذ ذريعة إلى انتصار العدو .

وفي هاتين الحالتين لا يقصد بالضرب بالذات من لا يجوز قتاله في نية وعزم المقاتل ، لأنه إذا تعذر التمييز بين المقاتلين وغيرهم فعلاً ، فلقد أمكن قصداً ، والطاعة بحسب الطاقة (٣) . ولا يلجأ إلى ذلك الا عند الحاجة أو الضرورة .

وعلى هذا الأساس قال الفقهاء بوقف القتال إذا وقع بين صفوف المقاتلين من لا يجوز قتله ، وكان هلاكه محققاً بالاستمرار في القتال . فهل مثل هذا الأدب يعرفه محاربو اليوم (٤) .

المطلب الثاني — اثر الحرب في رعاية العدو في دار الاسلام

كانت الدول المحاربة تعتقل رعاية العدو (٥) الموجودين في إقليمها بمجرد

(١) مختصر ابن الحاجب : ص ٣٩٧ المدخل للفقهاء الاسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٢٥٩ .

(٢) التترس : أن يحتمي العدو بمن لا يجوز قتاله عرفاً أو شرعاً كالترس بالصبيان والنساء أو بالمسلمين أو بالأسرى ، وهو مكيدة حربية معروفة قديماً وحديثاً . وأصل التترس : من كلمة تترس أي لبس الترس أو استتر به ، والترس : صفعة من الفولاذ تحمل للوقاية من السيف ولحموه .

(٣) فتح القدير : ٤ ص ٢٨٧ .

(٤) انظر الرسالة الخالدة : ص ١٩٠ .

(٥) تتحدد صفة المداء لدى الأشخاص الطبيعيين وفقاً لنظريتين :

أولاً : النظرية الفرنسية التي تستند إلى الجنسية التي يتمتع بها الشخص الطبيعي . فمن كان من جنسية دولة العدو فهو من الأعداء .

ثانياً : النظرية الانجلوسكسونية التي تستند إلى الوطن القانوني أو محل الإقامة الفعلي للأفراد ، فمن الجائز أن تخلع صفة العدو على شخص يقيم في دولة العدو ولو لم يكن من رعاياها (راجع مبادئ القانون الدولي طبعة ١٩٦١ ، للدكتور حافظ قام : ص ٦٣٦) .

قيام الحرب ، وتحجزم كأسرى حرب ، وأصبحت القاعدة اليوم أن الدولة لا تملك أسر هؤلاء الرعايا ، وإنما يجوز لها أن تكلفهم بمصادرة إقليمها أو طردهم منه ، فقررت اتفاقية جنيف ١٩٤٩ المتعلقة بحماية المدنيين أثناء الحرب أنه يحظر اعتقال الرعايا الأعداء ، أو فرض الإقامة الجبرية عليهم إلا في الحالات القصوى التي تقتضيها سلامة الدولة (المادة - ٤٢) (١).

وما آل إليه تطور القانون الدولي يتفق من حيث المبدأ مع التشريع الإسلامي ، فإنه ليس للدولة حق على غير رعاياها ، إلا أنه بمقتضى الأمان الذي يحصل عليه الأجنبي في الإسلام يبقى متمتعاً بكامل حريته في التنقل والتعامل (٢) مع المسلمين ، ويبقى مقيماً في دار الإسلام حتى وإن نشبت الحرب مع دولة المستأمن . وكل ما عليه من قيود هو سريان القانون الإسلامي عليه في معاملاته وتوقيع العقاب عليه فيما يرتكبه من جرائم ، أو ما يشترط عليه من شروط ، ومراقبة تصرفاته وتحركاته ، كما بحثنا ذلك في مقتضى الأمان . فإذا أحس المسلمون من المستأمن خيانة بأمارات تدل على ذلك أبعد من إقليم الإسلام . وبهذا يظهر أن حق الإبعاد أو الطرد في الإسلام — أو بتعبير أطف « النبذ » — مقيد بخوف الخيانة التي يدل عليها دلائل كافية كما حصل في إجلاء عمر لليهود من المدينة وخير (٣) ، بحسب ما روى البخاري والبيهقي وغيرهما .

(١) أوبنهايم : ٢ - ٢٥٦ سفارلين : ٣٤٧ قانون الحرب والحياد ، جنينة : ص ٢١٤ - ٢١٦ أبو هيف : ٦٠٠ حافظ فام : ٥٩٧ .

(٢) وتذهب أغلب الدول المجاورة إلى تحريم التعامل مع رعايا العدو في إقليم الدولة ذاتها (راجع أبو هيف الطبعة الرابعة : ص ٦٦٣) .

(٣) صحيح البخاري : ٣ ص ١٠٥ سنن البيهقي : ٩ ص ٢٠٧ سيرة ابن هشام :

وهنا يفترق التشريعان الإسلامي والدولي . فإن القانون الدولي يميز طرد رعايا العدو من إقليم الدولة بمجرد نشوب الحرب ، وإن لم تكن هناك جريمة منهم .

وكذلك كانت الدول المحاربة تصادر أموال رعايا العدو حينما كان يجوز لها أخذ هؤلاء الرعايا أسرى حرب . فلما تغيرت القاعدة بعد القرن الثامن عشر بالنسبة للأسرى تغيرت كذلك بالنسبة لجواز مصادرة الأموال إلا ما كان منها متصلا بالاستعدادات الحربية ، أو ما استعمل أو خصص لغرض عدائي . غير أنه يجوز وضع كل أموال رعايا العدو تحت الحراسة لمنهم من استثمارها ومن الاستفادة منها ، ويجوز تصفيتها ووضع حاصل التصفية تحت الحراسة ، على أن تسدده لأصحابها عند نهاية الحرب (١) ، والذي سارت عليه الدول في الحريين العالميتين هو ما يأتي :

١ - إحصاء أموال الأعداء وحفظها على اختلاف أنواعها .

٢ - تجريد الأعداء من أموالهم وتسليمها إلى مؤسسة خاصة تتولى حراستها .

٣ - تصفية أموال الأعداء وبيعها .

أما في الإسلام : فإن مال المستأمن مصون بحكم الأمان ، وله مطلق التصرف والانتفاع به ، ولا يجوز أن يتعرض له في ممارسة نشاطه بأي سوء ، ومن أتلف له ماله فعليه ضمانه ، ويترتب على أن أموال المستأمنين مصونة ما يلي :

(١) قانون الحرب والحياد ، جنية : ص ٢٢٢ حافظ غانم : ص ٩٨ أبو هيف ، طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٦٢ ، فؤاد شباط : ص ٥٧٣ القانون الدولي العام ، سموي فوق المادة : ص ٨٨١ - ٨٨٢ .

١ - يبقى مال المستأمن على ملكه ، ولو عاد إلى دار الحرب ونوى الاستيطان في بلاده ؛ لأن الأمان ثبت للمال لمن وجد فيه وهو إدخاله معه ، فيبقى الأمان له ولو انتقض بالنسبة لنفس المستأمن ، ويوقف لحقه حتى يقدم ورثته ، وهذا حكم متفق عليه بين الأئمة الأربعة والزيدية (١).

٢ - إذا مات المستأمن أو قتل في دار الإسلام أو في دار الحرب فماله وديته لورثته (٢) في المذاهب الأربعة والأوزاعي والزيدية ، ونقل الطبري الاجماع على ذلك (٣) ؛ لأن الأمان حق لازم متعلق بالمال ، فإذا انتقل إلى الوارث انتقل بحقه في الأمان كسائر الحقوق التي للمال من الرهن والضمان والشفعة ونحوها ، ولأنه مال له أمان فينتقل إلى وارثه مع بقاء الأمان فيه كاللأل الذي مع مضاربه . فإن لم يكن له وارث صار ماله فيثا لبيت المال .

وتجوز مصادرة مال المستأمن فيما إذا أسر وأصبح رقيقاً ، فينتقل ماله إلى بيت المال فيثا ، وذلك بسبب زوال ملكه عن المال بالاسترقاق . وعند الشافعية أن مال المستأمن إذا مات أو قتل يصير إلى بيت المال فيثا (٤) ويقول الحنفية (٥) : تسقط ديونه عن المدين لسقوط المطالبة ، ويد المدين أسبق إلى المال من يد العامة فيختص به .

(١) المبسوط : ١٠ - ٩١ فتح القدير : ٤ - ٣٥٣ حاشية الدسوقي : ٢ - ١٧٣ الأم : ٤ - ١٩١ المهذب : ٢ ص ٢٦٤ المغني : ٨ - ٤٠٠ وما بعدها ، البحر الرخار : ٥ - ٤٥٥ الجامع الصغير على هامش الحراج : ٧٦ .

(٢) الوارث حينئذ : هو الذي ليس بينه وبين مورثه اختلاف في الدارين حكماً عند الحنفية ، وحقيقة فقط عند الشافعية ، وليس لاختلاف الدار أثر في منع الارث في المذاهب الاخرى كما حققنا سابقاً .

(٣) المراجع السابعة في رقم (١) اختلاف الفقهاء للطبري : ٥١ - ٥٢ .

(٤) الأم : ٤ - ١٩١

(٥) مراجع الاحناف السابعة في رقم (١) .

والواقع أن سقوط المطالبة من الدائن لا يسقط الحق في حد ذاته
فالأولى أن تصدر الأموال لصالح الدولة بحكم ولايتها العامة وقيامها بالاعباء
الجماعية في سبيل خدمة الافراد في داخل البلاد .

هذه الحالة الوحيدة لجواز المصادرة في الإسلام لاغبار عليها ، لأن
الشخص أصبح ملكاً للدولة فكان ماله تبعاً لخزانة الدولة التي ملكته
بالأسر والاسترقاق .

وقد استعمل عمر بن الخطاب المصادرة بالنسبة للولاة والحكام ، لأن
من المدل في السياسة التي لولي الأمر على من ولاه شيئاً من أمور
الضرائب أن يراقبه ويحاسبه وأن يصادر ما يملكه كله أو بعضه إذا علم أنه
قد أثرى من جباية المال على غير الوجه الحق ، فإن صلاح الأمة وسعادتها
بما لها لا يكون إلا بما قاله عمر : « أن يؤخذ بالحق ، ويسطى في الحق ،
ويمنع من الباطل » . يؤيد هذا حديث ابن اللبينة المشهور في مصادرة
الرسول ﷺ ما ادعاه من الهدايا التي أهديت له أثناء ولايته على صدقات
بني سليم (١) . وبناء عليه فتجوز مصادرة مال المستأمن لصالح العام ،
كما تجوز المصادرة معاملة بالمثل قصاصاً تادلاً ، كما في حال إعطاء المرأة
مهرها إذا تركت زوجها سواء من المسلمين أو من الكافرين .

والقانون الدولي يميز وضع اليد على أموال رعايا العدو عند الاقتضاء
مع دفع تعويض مناسب عنها لأصحابها ، كما أنه يجوز أن يفرض عليهم ما
تراه الدولة من أعباء لمواجهة الحرب (٢) .

والإسلام لا يتنافى مع مبدأ الحراسة ، لأنه مجرد إجراء إداري
المحافظة على المال وارتثانته نظير حقوق مالية للدولة أو لصيانة أموال
رعاياها في البلد الأجنبي المحارب .

(١) السياسة الشرعية والفقه الاسلامي للاستاذ الشيخ عبد الرحمن تاج : ص ٤١ ، الخراج :
ص ٨٢ ، الامام بأحاديث الأحكام لابن دقيق العيد : ص ٥١٦ .

(٢) القانون الدولي العام ، أبو حيف ، طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٦١ .

المبحث الثاني

أثر الحرب في المعرفات التجارية

الملاقات التجارية التبادلية ضرورة ماسة لكل أمة ، لأن ثروات الأرض ومنتجات الأقاليم تختلف من مكان لآخر ، فتحتاج الشعوب بعضها لبعض لتكمله عوزها ، ويتم ذلك عن طريق المبادلات التجارية الخارجية^(١) .
لهذه الضرورة الطبيعية أقر الإسلام المعاملات التجارية مع العدو ، وأجاز استمرارها حتى وإن نشبت الحرب ولكن يلاحظ أن هذا من الناحية الشرعية الفقهية ، أما من الناحية الواقعية فقد كان نظام المعركة الواحدة^(٢) في الحروب القديمة لا يسمح بوجود أي صلة تجارية ، فالمدينة مثلا مسورة بسور منيع وأبوابها مقفلة ، والحد الفصل لاختلاط الفاتحين بأهالي المدينة هو إحراز النصر . أما في غير مثل هذه الحالة فقد تساحت السلطات الإسلامية كثيراً مع التجار ، وقد كانت التجارة من الأسباب الهامة في

(١) وقد لمسنا ذلك في كل مراحل عصور التاريخ حيث كانت الأمم تتبادل حاجاتها فيما بينها ، فنلا كانت قريش في الجاهلية رحلتان : يرحلون في الشتاء إلى اليمن وفي الصيف إلى الشام فيتجرون ويتبادلون ، حتى إن الله تعالى اعتبر ذلك نعمة ظاهرة تستوجب العبادة بسبب تألف الشعوب وتكميل كل شعب لغيره . قال الله تعالى « لإبلاف قريش إبلافهم رحلة الشتاء والصيف ، فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف » (سورة قريش : ١ - ٤) .

(٢) وهو أن يلتقي الناس بعدوم مرة واحدة ، فيقتلون ويغنمون ، ثم ينهزم العدو ولا يفكر المنتصر بتعقب عدوه إلى البلد الذي خرج منه ، بل يكتفي بيزيعة العدو أمامه .

نشر العقيدة الإسلامية^(١) ، إلا أنه وضعت قيود على الصادرات والواردات اقتضتها حاجات الدفاع كمنع تصدير الأسلحة وكافة وسائل الحرب ، أو الاعتبارات الدينية كحظر شراء واستيراد الخمر والخنزير والميتة ووسائل المنكرات سواء من مسلم أو غير مسلم^(٢) .

هذا ما قرره جمهور الفقهاء المسلمين والشيعة الإمامية والزيدية^(٣) . أما الإمام مالك وابن حزم فلمنهما أجازا الاستيراد ومناجزة الحريين في بلاد الإسلام ، أما التصدير ومناجزة المسلمين في دار الحرب فأنها يمنعهما إذا كانت أحكامهم تجري على التجار^(٤) . وحجتهم في ذلك أن في تصدير أي شيء إليهم تقوية لهم على المسلمين ، وأن المسلم ممنوع من الإقامة في دار الشرك . قال رسول الله ﷺ — فيما رواه أبو داود والترمذي بإسناد حسن — : « أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين »^(٥) .

ونحن نرى أن المظور هـ وهو جريان أحكام أهل الحرب على المسلمين والخوف من نأثرهم بدياتهم ، أصبح قليل الأهمية اليوم لتقارب التشريعات المدنية بين دول العالم ، ولأن حرية الأديان مكفولة بنصوص ميثاق هيئة

(١) الدعوة إلى الإسلام ، ارنولد : ص ٤٥٠ الحرب والسلام ، خدوري : ص ٢٢٥ .

(٢) يلاحظ أن التعريفة الجمركية الجديدة الصادرة في الجمهورية العربية المتحدة عام ١٩٦٢ قد زادت الرسوم الجمركية على الخمر .

(٣) الخراج : ص ١٩٩ المحيط : ٢ ق ٢٢٧ ب ، الدرر الزاهرة : ٢ ق ٢٠٨ ب مخطوط السندي : ٨ ق ٤٤ — ٤٥ مخزن الفقه : ٩٠ الوسيط : ٧ ق ١٦٩ ب الروضة : ٢ ق ١٣٢ ب ، الفرج الكبير : ١٠ ص ٤٠٨ مفتاح الكرامة : ٤ ص ٣٥ البحر الزخار : ٣ ص ٣٠١ .

(٤) المدونة : ١٠ ص ١٠٢ المقدمات الممهدة : ٢ ص ٢٨٥ المحلى : ٧ ص ٣٤٩ ،

٩ ص ٦٥ .

(٥) صحيح مسلم : ٢ ص ٩٤ سبل السلام : ٤ ص ٤٣ .

الأمم . وأما سريان القانون الأجنبي على المسلم ، فمن الممكن تنظيم ذلك في صلب الاتفاقيات الاقتصادية ، بحيث لا يتعارض القانون الإسلامي مع غيره من القوانين ، وذلك لأن أحكام الإسلام تسري على المسلم حينما كان^(١) . وبهذا يتضح أن من الخطأ اعتبار تجارة الحريرين في بلاد الإسلام من الأمور التي يضيّق بها المسلمون^(٢) . وكل ما في الأمر أن التجارة لم يكن لها شأن في أعين الناس في صدر الإسلام ، فما كادت الدبلوماسية الإسلامية تهوى في القرن الثالث والرابع الهجريين حتى كان للتجارة شأن كبير ، وأخذت تجارة المسلمين المكان الأول في التجارة الدولية^(٣) .

ولذا فإننا سندرس أثر الحرب في العلاقات التجارية من ناحيتين في المطلبين التاليين :

المطلب الأول : القيود الشرعية على الصادرات .

المطلب الثاني : الضرائب المفروضة على الواردات .

المطلب الأول — القيود الشرعية على الصادرات :

جاء في ذكره ٢٧ أيلول (سبتمبر) سنة ١٩١٤ ، أنه من نتائج الحرب التي بسم بها القانون الدولي العام من قديم التاريخ أنه يحرم كل تعامل قانوني واقتصادي مع الأعداء ، أي أنه بمجرد قيام الحرب تنقطع كل علاقة تجارية مع إقليم دولة العدو وذلك لاعتبارين :

أولهما — سياسي : وهو ألا يترتب على الاتصال التجاري تسرب الأسرار الحربية عن طريق المراسلات التجارية .

(١) شرح السير الكبير : ٤ ص ١٢٨ .

(٢) الحرب والسلام ، مجيد خدوري : ص ٢٢٧ .

(٣) انظر رسل الملوك لابن القراء ، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد : ص ١٤٨ .

ثانيها - اقتصادي : وهو أنه بهم كل دولة أن تضغط اقتصادياً على دولة المدو ما وسعها ذلك ، حتى لا تتجدد موارده التي يستعين بها على الاستمرار في الحرب ، وتبطل جميع العقود المبرمة بعد بدء القتال ، والمتضمنة إنشاء علاقات تجارية أو مالية مع المدو باعتبارها منافية للنظام العام ، أو التي تكون قائمة وقت نشوب الحرب والتي يقتضي تنفيذها الاتصال بين هذين البلدين مثل عقود الشركات والتأمين البحري ومثل الكيالات وما شابهها من الأوراق التجارية .

وبهذا يقول أغلب الفقهاء وعليه يجري العمل بين الدول وهي النظرية الانجلوسكسونية^(١) . أما الإسلام فقد اقتصر على وضع قيود على التصدير إلى بلاد الحرب . فحرم أن يبيع أو نهب أو نوصي للحريين كل شيء فيه تقويتهم على حرب المسلمين كحديد ، فشمّل السلاح بكل أنواعه حتى الدروع لقوله تعالى : « فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الاعلون »^(٢) ، بل إن شراح الكنز في المذهب الحنفي صرحوا بأكثر من هذا فقالوا : إن المنوع كل ما فيه تقويتهم على الحرب سواء أكان سلاحاً أم لا ، فيدخل فيه سائر أدوات النقل والحرب . وهذا هو ظاهر الرواية^(٣) .

ويحرم بيع السلاح ولو كان صغيراً كالإبرة والحديد لأنه أصل السلاح

(١) راجع أوبنهايم - لوترباخ : ٢ - ٢٦٣ بريجز : ص ١٠٢٥ سفارلين : ص ٣٤٦ . القانون الدولي العام ، جنينة : ص ٦٣٢ أبو هيف ، طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٦٣ حافظ فانم : ص ٥٩٦ .

(٢) محمد - ٣٥

(٣) البحر الرائق : ٥ - ٨٠ تبين الحقائق : ٣ ص ٢٤٧ . وتعتبر الوصية بالسلاح للحري من باب الوصية بمصية وذلك لا يجوز . أما فيما عدا ذلك فإن الوصية للحري في دار الحرب تجوز عند المناقلة والمالكية وأكثر أصحاب الشافعي رضي الله عنه . وقال أبو حنيفة : لا تصح (راجع المفتي : ٦ - ١٠٤ وما بعدها) .

وكل ما هو في حكم ذلك كالحرير والدياج فإن تملكه مكروه^(١) . أي مكروه تحريماً ، لأنه يصنع منه رايات الحرب . جاء في الفتاوى الهندية (٢ ص ١٩٧ ، ١٩٨) : « ولا يباع كل ما هو أصل في آلات الحرب » .

ولا يباع لهم البيد لأنهم يتوالدون عندهم ، فيموتون حرباً على المسلمين مسلماً كان الرقيق أو كافراً ، وخالف الشافعي^(٢) : فأجاز بيع الرقيق في دار الحرب لأن النبي ﷺ باع سي بني قريظة من المشركين ، وأجاز أيضاً بيع الحديد للحريين إذ لا يمتنع جملة عدة حرب ، فإن غلب على الظن أنه يعمل سلاحاً ، كان كبيع النصب لعاصر البحر أي أنه يحرم البيع وإن صح المقد ، وكذلك البيع لباغ أو قاطع طريق . وقد ذهب إلى هذا الرأي أبو حنيفة رحمه الله . ودليل ذلك عموم قوله تعالى : « وأحل الله البيع »^(٣) . فالشافعية وأبو حنيفة لم يحملوا المقصد المحظور أثراً في إبطال التماقد . ما دامت العبارات خلواً عما يشير إلى هذا القصد إذ لا يبطل المقد بأمر قبله ولا بأمر بعده ، وإنما يبطل بأمر فيه كما قال الشافعي . أما الإمام أحمد والإمام مالك والصاحبان من الحنفية فإنهم يطلون أمثال هذه العقود التي سبب إنشائها غرض محظور ، ولا أثر للعبارة في نظرهم مادام الدليل قد قام على قصدتها ، إذ العبارة بالمعاني والمقاصد لا بالألفاظ ، وفوق ذلك ، فإنها قد اتخذت وسيلة لتحقيق أمر غير

(١) المكروه عند الحنفية قسمان : مكروه تحريماً وهو ثابت بدليل ظني وهو إلى الحرام أقرب ، والمكروه تنزيهاً وهو ما كان إلى الحلال أقرب (راجع مباحث الحنفية عند الأصوليين للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ١٠٤ وما بعدها) .

(٢) انظر الام : ٤ ص ١٩٨ ، ٧ ص ٣١٧ ، ٣٢١ مفسر المحتاج : ٢ ص ١٠ نهاية المحتاج : ٣ ص ١٥ .

(٣) البقرة - ٢٧٥

مشروع ، وما كانت العقود طريقاً لإباحة المحرمات أو أداة للاطاعة على المعاصي والتحايل على الأحكام^(١) .

ولضمان منع تصدير هذه المخطورات تقيم الدولة حراساً على الحدود لتفتيش بضائع الأجانب . وهذا شبيه بما يسمى اليوم بمصلحة الجمارك . قال أبو يوسف : « وينبغي للإمام أن تكون له مسالح (أي أماكن حراسة) على المواضع التي تنفذ إلى بلاد أهل الشرك من الطرق ، فيفتشون من مرتبهم من التجار ، فمن كان معه سلاح أخذ منه ورد ، ومن كان معه رقيق رد ، ومن كانت معه كتب قرئت كتبه »^(٢) .

والمعاملات السابقة محظورة مع الحريين ولو بعد الصلح لانه على شرف الانقضاء أو النقض ، ولانه عليه السلام نهى عن ذلك مطلقاً ، وكانت لهذا عبارات الفقهاء عامة ، قال الإمام مالك : « أما كل ما هو قوة على أهل الإسلام مما يتقوون به في حروبهم من كراع أو سلاح أو 'خزني'^(٣) ، أو شيء مما يعلم أنه قوة في الحرب من نحاس أو غيره فلمنهم لا يباعون ذلك »^(٤) .

ومع ذلك فليس هناك ما يمنع شرعاً من قطع العلاقات الاقتصادية أثناء القتال كتدبير من تدابير الحرب إذا اضطررنا إليه ، لأن الضرر مانع

(١) راجع الأموال ونظرية العقد للدكتور محمد يوسف موسى : ص ٢٩٧ وما بعدها ، المدخل الفقهي للاستاذ الزرقاء : ١ ص ٣٠١ للوافقات للشاطبي : ٢ ص ٣٣٣ .

(٢) الخراج : ص ١٩٠ .

(٣) الخزني : متاع البيت وعند الفقهاء : سقط متاعه ، ومنه حديث صير « اعطاء من خزني المتاع » قال يعني الشف منه . وهو الردي من الاشياء ، يقال ثوب شف أي ردي رقيق (راجع المغرب في ترتيب العرب لأبي الفتح علي الطرزي - ١ ص ١٥٣) .

(٤) الدونة الكبرى : ٣ ص ١٠٢ .

من العلاقات ، فإن وجد مقتض كحاجة مثلاً ، فالمانع يقدم على المقتضي وفي هذه الناحية يتفق الإسلام مع المقرر للدولة اليوم في أن لها كامل الحرية في إطلاق تحريم التعامل مع رعايا العدو ، أو تقييده حسب ما عليه عليها مصالحها ، وليس هناك من القواعد القانونية ما يفرض عليها أن تتجه اتجاهها مبنياً في هذا الشأن .

وفياً عدا ما قلناه من خلاف الشافعية فقد اتفق الفقهاء على الأحكام السابقة التي تعتبر قيوداً على التصدير إلى دار الحرب (١) . واستدلوا على ذلك بما يأتي :

(١) عن عمران بن حصين (٢) رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع السلاح في الفتنة . والفتنة : الحروب الداخلية ، وفتنة غير المسلمين أشد عليهم ، فكان أولى بالأب لا يباع لهم . قال البيهقي في الحكم على هذا الحديث : الصواب أنه موقوف (٣) . ولكننا نقول : إن هذا

(١) انظر شرح السير الكبير : ٣ - ١٧٧ وما بعدها ، ٢٧٣ مخزن الفقه للاماسي : ف ٨٧ . حاشية ابن عابدين : ٣ - ٣١٢ المدونة : ٣ - ١٠٢ الام : ٣ - ٦٥ مجرمي الخطيب : ٤ - ٢٣٢ الشرح الكبير للفتدي : ١٠ - ٤٠٨ الفرح الرضوي : ٣ - ٣٧٣ المختصر النافع : ١١٥ مفتاح الكرامة : ٤ - ٣٠ ، ٣٤ البحر الزخار : ٣ - ٣٠١ المحلى : ٩ - ٦٥ .

(٢) هو عمران بن حصين بن عبيد : من علماء الصحابة ، أسلم عام خيبر (سنة ٥٧ هـ) ، وبثه عمر إلى أهل البصرة ليفقههم . وولاه زياد قضاءها ، توفي سنة (٥٢ هـ) .

(٣) نصب الراية : ٣ - ٣٩١ . الحديث للوقوف : هو ما كان موقوفاً رواجه على صحابي أو تابعي دون اتصال السند بالرسول صلى الله عليه وسلم (راجع الباحث الحديث شرح اختصار علوم الحديث : ٤٥) .

لا يقال من قبل الرأي من الصحابي فهو في حكم المرفوع (١) إلى الرسول ﷺ . يؤيدنا في هذا ما قاله ابن حبان في صحيحه : قد يفهم من حديث خباب بن الارت (٢) : « كنت قيناً بمكة ، فملت للمعاص بن وائل سيفاً ، فجئت أقتضاه .. » (الحديث) - يفهم منه - إباحة بيع السلاح لأهل الحرب ، وهو فهم ضعيف ، لأن هذه القصة كانت قبل فرض الجهاد ، وفرض الجهاد والأمر بقتال المشركين إنما كان بعد إخراج أهل مكة رسول الله ﷺ (٣) .

(٢) قال الحسن : لا يحمل لاسم أن يحمل إلى عدو المسلمين سلاحاً يقوهم به على المسلمين ولا كراعاً (٤) ، ولا ما يستعان به على السلاح والكراع (٥) .

(٣) إن في بيع السلاح للأعداء تقوية لهم على قتال المسلمين ، وباعثاً لهم على شن الحروب ومواصلة القتال لاستماتتهم به ، ولا يفعل ذلك إلا كل من كان سيء النية مزعزع العقيدة خائن الضمير يتهاون في حقوق بلاده .

هذا هو حكم منع تصدير الأسلحة ونحوها للعدو ، أما إذا دخل

(١) الحديث المرفوع : هو ما أضافه الصحابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم قولاً أو فعلاً عنه ، وسواء كان متصلاً أو منقطعاً أو مرسلًا . (راجع الباعث الحثيث المرجع السابق : ص ٤٥) .
(٢) هو خباب بن الارت بن جندبة بن سعد ، صحابي ، من السابقين وهو أول من أظهر إسلامه ، فاستنصفه المفركون فمذبوه ليرجم عن دينه ، فصر ، إلى أن كانت الهجرة ثم شهد المعاهد كلها . توفي سنة (٣٧ هـ) .
(٣) نصب الراية : المرجع السابق في الصفحة السابقة رقم (٣) .
(٤) الكراع : الخيل والبغال والحمير والأبل وسائر دواب الحمل .
(٥) الخراج : ص ١٩٠ .

المسلم دار الحرب بأمان ومعه ما يحتاج إليه من سلاح لحماية نفسه دون قصد البيع فيجوز له الدخول إذا علم أن الحربيين لا يتعرضون له وإلا فيمنع منه كما في المحيط^(١).

وكذلك يسمع للمستأمن أن يعود لبلاده بالأشياء التي جاء بها معه أو بسلاحه الذي دخل به دار الإسلام ، أو يبدل له من نوعه دونه في الجودة ، إذ ليس فيه زيادة قوة لهم وجنس المنفعة واحد . فإن أبدله بما هو أجود منه أو مثيل له أو من نوع آخر لم يسمع له بذلك ، لأن الجودة زيادة في القوة ، والاستبدال به نوعاً آخر طريق لتعويضهم ما ينقصهم من مختلف الأسلحة^(٢).

ومن خالف قيود التصدير الشرعية أو قيود الواردات أدبه ولي الأمر بما يجده زاجراً لكل متلاعب باقتصاديات الدولة ، وذلك بأن يصادر البضائع أو يحبس الجاني ويغرمه^(٣).

هذا بالنسبة للسلاح ونحوه من كل نافع للحرب يستعين به العدو على قتال المسلمين .

أما تصدير الأطعمة وسائر الأقوات والثياب والقماش والأخشاب والمواد الخام غير المعدنية والمواد الكيماوية غير الجرثومية وسائر المنتجات الزراعية والصناعية غير الحربية، فإنه يجوز تصديرها باتفاق الأئمة بدون أي قيد^(٤).

(١) المحيط : ٢ ق ٢٢٨ .

(٢) شرح السير الكبير: ٣ ص ٢٧٦ المحيط : ٢ ق ٢٣٠ ب .

(٣) السياسة الشرعية للاستاذ الفيض محمد البنا : ص ٥٥ .

(٤) الام : ٧ ص ٣٢١ .

والمالكية أجازوا ذلك إذا كانت هناك هدنة مع العدو ، أما في غير الهدنة فلا يجوز^(١) . وقال الحنفية : القياس منع بيع الحريين هذه الأشياء لأن به التقوي على كل شيء ، والمقصود إضعاف الأعداء بكل الوسائل . إلا أنه يجوز البيع استحساناً بالنص عن الرسول ﷺ^(٢) .

والأدلة على جواز تصدير هذه الأشياء :

أولاً - حديث ثامة وقصة إسلامه كما رواها البخاري ومسلم . وفيه أنه قال لأهل مكة حين قالوا له : صبوت . فقال : إني والله ما صبوت ولكني والله أسلمت ، وصدقت محمداً ﷺ ، وآمنت به ، وأيم الله الذي نفس ثامة بيده لا تأتیک حبة من اليامة - وكانت ريف مكة - حتى يأذن فيها محمد ﷺ ؛ وانصرف إلى بلده ومنع الحمل إلى مكة حتى جهدت قريش . فكتبوا إلى رسول الله ﷺ يسألونه بأرحامهم أن يكتب إلى ثامة يحمل إليهم الطعام ، ففعل رسول الله ﷺ^(٣) . فهذا يدل على جواز تصدير الأطعمة ونحوها إلى الأعداء حتى ونو كانت حالة الحرب قائمة معهم .

ثانياً - في قوله تعالى : « ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً ، إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكوراً »^(٤) . قال الحسن : كان رسول الله ﷺ يؤتي بالأسير ، فيدفعه إلى بعض المسلمين

(١) فتح العلي المالك : ١ ص ٣٣١ .

(٢) شرح السير الكبير : ٣ ص ١٧٧ ، حاشية الطحطاوي : ٢ ص ٤٤٥ منع الفجار : ٢ ق ١١ من باب الجهاد .

(٣) شرح مسلم : ١٢ ص ٨٩ سنن البيهقي : ٦ ص ٣١٩ ، ٩ ص ٦٥ ويستفاد من الحديث أيضاً جواز الحصار الاقتصادي المعروف اليوم وذلك بحسب ما يرى ولي الأمر .

(٤) الدهر : ٨ - ١٠

فيقول : « أحسن إليه فيكون عبده اليومين والثلاثة فيؤثره على نفسه » . وعند عامة العلماء : يجوز الإحسان إلى الكفار في دار الإسلام ، وعن قتادة : كان أسيرهم يومئذ المشرك^(١) .

ثالثاً - ثبت في السيرة أن الرسول ﷺ أهدى إلى أبي سفيان تمر عجوة حين كان بمكة محارباً واستهداه أدماً . وبث بخمسمائة دينار إلى أهل مكة حين فسطوا لتوزع بين فقرائهم ومساكينهم^(٢) .

ثم إن حاجة البلاد إلى استيراد حاجياتها ومبادلة منتجاتها أمر طبيعي أقره الإسلام لدفع الضرر . فإذا منعنا تجار المسلمين من تصدير ماعدا السلاح امتنع غير المسلمين من تصدير ما يحتاجه نحن فيقع الضرر .

رابعاً - روى البخاري ومسلم عن أسماء^(٣) ابنة أبي بكر رضي الله عنها قالت : « قدمت علي أمي وهي مشركة في عهد قريش إذ عاهدوا رسول الله ﷺ (يوم الحديبية) ومدتهم مع أبيها ، فاستفتت رسول الله ﷺ فقالت : « يا رسول الله إن أمي قدمت علي وهي راغبة (في أن تأخذ مني بعض المال) أفأصلها ؟ » قال : « صليها^(٤) » . ففي هذا الحديث جواز صلة الكافر^(٥) . ومن المقرر عرفاً أن صلة الرحم أمر

(١) تفسير الكشاف : ٣ ص ٢٩٦ .

(٢) المبسوط : ١٠ ص ٩٢ شرح البر الكبير : ١ ص ٧٠ .

(٣) هي بنت أبي بكر الصديق ، من فريش ، صحابة ، من الفضليات ، آخر المهاجرين والمهاجرات وفاة ، أم عبد الله بن الزبير ، سميت « ذات النطالين » لأنها شدت بطنها الطام للرسول حين هاجر ، توفيت سنة (٧٣ هـ) .

(٤) راجع البيهقي شرح البخاري : ١٥ ص ١٠٤ القسطلاني : ٥ ص ٢٣٦ سنن البيهقي : ٩ ص ١٢٩ .

(٥) وهذا وإن كان في شأن جواز التصدق على الأقارب غير المسلمين إلا أنه يستدل به في الجملة على ما نحن بصدده وهو جواز استمرار العلاقات المالية مع الحرين .

محمود عند كل عاقل وفي كل دين ، والإهداء إلى الناس من مكارم الأخلاق .
قال **عليه السلام** : « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » ، وجواز الوصية للحربي
جائز قياساً على جواز الهبة له ، وهو قول أكثر أصحاب الشافعي والحنابلة وقد
أخذ بذلك قانون الأحوال الشخصية في مصر^(١) .

ويجمع هذه المعاني قوله تعالى : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في
الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرؤم وتقسطوا إليهم » ، إن الله يحب
المقسطين^(٢) . قال أهل التأويل : هذه الآية تدل على جواز البر بين
المشركين والمسلمين وإن كانت الموالاة منقطعة^(٣) .

من كل ما سبق يظهر أن العلاقات التجارية قتل مستمرة^(٤) مع
غير المسلمين ، حتى ولو كانت حالة الحرب قائمة بينهم وبين غيرهم ، إلا
أنه إذا أدى التصدير إلى إضرار بالمسلمين ، أو خيف أن يضيق الحال
عليهم ، فللعحاكم المسلم أن يمنع ذلك^(٥) ، قال الحنفية : ولو أفتى مفت
بما هو القياس — أي في منع التجارة مع الحربيين — لم يعد أن
يكون صواباً^(٥) .

وفي هذا منسج أمام الحكومة الإسلامية إذا رأت سياسياً قطع العلاقات

(١) ويرى الحنفية والمالكية والشيعة الإمامية أنه لا تجوز الوصية للحربي من مسلم أو ذمي لأن
التبرع بملك المال لهم إغارة على محاربتنا (راجع الوصايا في الفقه الإسلامي للاستاذ محمد سلام
مذكور : ص ٣٣٥ - ٣٣٦) .

(٢) المتعنة : ٨

(٣) تفسير الرازي : ٨ ص ١٣٩ .

(٤) راجع في ذلك فتح القدير : ٤ ص ٣٥١ حاشية الدسوقي على الردير : ٢ ص ١٨٥
كشف القناع : ٣ ص ٨٥ البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٤ .

(٥) مخطوط السندي : ٨ ق ٤٥ .

التجارية مع المدو أثناء الحرب . وبذلك يقترب التشريع الإسلامي من أحكام القانون الدولي .

المطلب الثاني — الضرائب المفروضة على الواردات (العشور):

لكل دولة بما لها من حق السيادة^(١) على إقليمها ، وعلى الأشخاص الذين يوجدون على أرضها ، أن تفرض عليهم ما تحتاجه من أعباء مالية ، ضرورة مشاركة الشعب في تحمل مسؤولية الدولة^(٢).

والإسلام لم يشذ عن هذه القاعدة ، فقد فرض على المسلمين ضرائب مختلفة هي المشر أو نصف المشر أو الخمس أو نحو ذلك ، وعلى الذميين باعتبارهم من الرعايا الإسلاميين ضريبة شخصية هي الجزية ، وفرض على الحربيين — بسبب الخرابه — الذين يملكون بتجارتهن في الحدود الإسلامية ، أو يدخلون بتجارتهن إلى البلاد الإسلامية ضرائب معينة . وقد عرفت الضرائب المفروضة على الحربيين باسم المشور أو المنكوس^(٣) وهي المسماة اليوم بالرسوم الجمركية^(٤) .

(١) نظرية السيادة إحدى نظريات ثلاث في تبرير حق الدولة في وضع الضرائب على الأجانب، وهناك النظرية التعاقدية أو الاتفاقية وهي نظرية المقتد الاجتماعي لجان جاك روسو التي تفرض بموجبها الضرائب باسم التضامن الاجتماعي للنهوض بعبء الاتفاق ، والنظرية الاخلاقية أو الادبية ونحن نفضل نظرية السيادة فان الدولة سيادة إقليمية على القدرات الأجنبية ، فكل أملاكهم ونشاطهم الاقتصادي واقع في سلطان الدولة (راجع البرتش في الكتاب البريطاني الساع سنة ١٩٥٢ : ص ١٤٥ وما بعدها) .

(٢) راجع العلاقات الاقتصادية الدولية للدكتور زكي شافعي : ص ٥ .

(٣) الخراج لابن آدم : ص ٢٥ ، ٤٨ .

(٤) وأول من وضع المشور في الإسلام هو عمر بن الخطاب فكان أول من فرض الحربيين . روى عمر أنه بث انس بن مالك رضي الله عنه مصداقاً في المشور فقال انس : يا أمير =

والذي يهمننا هو أن نبحث كيف وضعت هذه المشور في الإسلام وما أثر الحرب فيها باعتبارها قيوداً على العلاقات التجارية مع العدو ؟ يتبين ذلك من التعرض لبعض النواحي الهامة في شأن المشور فيظهر من خلال البحث أثر الحرب في كل ناحية منها .

والذي ينبغي التنبيه إليه أن الفقهاء المسلمين لم يفرقوا بين كلتي الحربي والمحارب ، وذلك لأنه كان المؤلف في الحروب القديمة أن الحرب هي كفاح بين شمي الدولتين لا بين قوات الدولتين فقط^(١) . فيكون هناك إذن ترادف بين الحربي والمحارب ، وقد قلنا سابقاً : إن الحربي هو من ليس بيننا وبينه عهد ، فتكون الحالة حينئذ حالة عداوة . وعندئذ فيكون كلام الفقهاء عن الحربي منطبقاً اليوم على المحارب بسبب تنظيم الجيوش المقاتلة والفصل في المعاملة بينها وبين المدنيين . وبذلك يظهر أثر الحرب (أو الحراية بتعبير الفقهاء) في الضرائب المقيدة لعلاقتنا مع الأعداء فيما سنتعرض له من تفصيل الكلام عن العشور .

= المؤمنين ، تقلدني في المكس في صملك فقال له صمر رضي الله عنه ، قد قلدتك ما قلدني رسول الله صلى الله عليه وسلم . قلدني أمور العفر ، وأسرني أن آخذ من المسلم ربع العفر ومن الذمي نصف العفر ومن الحربي العفر كله . (انظر المغني : ٨ ص ٥١٨) .

قال الشعبي فيما روى البيهقي : أول من وضع العشر في الإسلام صمر (منتخب كنز العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٣٠١ ، الاموال : ص ٥٣٤) .

ونجد هذه الضريبة مفروعة لدى المسيحيين فقد كان رجال البابا في أول نشأة زعامته الدينية ينتهزون الفرصة لتوكيد سلطانه الزمني ، فيفرضون ضريبة العشور لصالح الكنيسة ويفررون العقوبة على المخالف لتعاليمها لا فارق في ذلك بين الأمير ورعيته ، ويحرمون من عطف الكنيسة من لا يرون في تصرفاته ما يتفق مع سياستهم . (انظر العلاقات السياسية الدولية ، للدكتور العمري : ص ١٣٩) .

(١) راجع قانون الحرب للدكتور محمود سامي جنيته : ص ٢٨٣ .

(١) الحكم الشرعي لضريبة العشور :

اختلف الفقهاء في تأصيل فرض العشور على الحرمين . هل توضع أصالة أم معاملة بالمثل ؟ .

فقال المالكية والحنابلة وبعض أصحاب الشافعي : يؤخذ من الحرمين الشر مطلقاً ، سواء أكانوا يأخذونه من تجارفا عند دخولهم دار الحرب أم لا ، وسواء أشرط عليهم أم لا (١) . وهذا الرأي يتفق مع نظرية السيادة السابق ذكرها في تبرير حق الدولة في وضع الضرائب على الأجانب .

وقال الشافعي : إن شرط على الحربي الشر حال أخذه أخذ وإلا فلا (٢) فإن أصبح أخذ الضريبة عرفاً مطرداً كما هو الشأن اليوم فينزل العرف منزلة الشرط كما هو وجه عند الشافعية . وعبارة أصحاب الشافعي (٣) : وإن أراد الحربي الدخول لتجارة ليس فيها كبير حاجة للمسلمين لم يؤذن له إلا بمال يؤخذ من تجارته ، أو إلا بشرط أخذ شيء منها . فإن دخل الحربي دار الإسلام ولم بشرط عليه في دخوله مال لم يؤخذ منه شيء ، ولكن

(١) الفرج الصغير : ١ ص ٤١٧ ، للفتايات المهدات : ١ ص ١٨٤ ، القوانين الفقية : ص ١٥٥ ، أحكام أهل التمة لابن القيم : ص ١٦٩ ، الاقناع : ق ١٠٥ ، اللغني : ٨ ص ٥٢١ ، المذهب : ٢ ص ٢٥٩ ، الميزان للشعراني : ٢ ص ١٨٥ ، الايضاح والتبيين : ق ٥ من باب الجهاد .

(٢) الأم : ٤ ص ١٢٥ .

(٣) انظر الروضة : ٢ ق ١٣٤ ب ، أسنى المطالب : ٢ ق ١٢ ب ، الوجيز ٢ ص ٢٠٢ ، مني المحتاج : ٤ ص ٢٤٧ ، حاشية العرواني على التخصة : ٨ ص ٧٧ .

لا يترك ذلك بدون شرط . وبهذا اقترب الشافعية من المذهب الأول . ومذهب الشافعي يتفق مع النظرية التعاقدية في تبرير حق الدولة في فرض الضرائب على الأجانب .

وقال الحنفية والزيدية والإباضية : تؤخذ المشور من الحرمين على أساس المجازاة والمعاملة بالمثل ، وذلك في أصل وضع المشور وفي مقدارها ، حتى إنهم إن لم يأخذوا شيئاً أصلاً من تجار المسلمين فلا تأخذ منهم شيئاً (١) . وهذا ما يعرف حديثاً برفع الحواجز الجمركية بين البلدين .

الأدلة :

استدل أصحاب المذهب الأول بما يأتي :

(١) روى أحمد وأبو داود والبيهقي . قال النبي ﷺ : « ليس على المسلمين عشور ، إنما المشور على اليهود والنصارى » (٢) . فهذا دليل في الجملة في رأي أصحاب هذا المذهب ، يدل على أن المشور أمر مقرر أصالة على غير المسلمين ، ونحن يمكننا أن نفهم من الحديث أن وضع المشور كان بناء على المعاملة بالمثل .

(٢) روى إبراهيم بن مهاجر (٣) عن زياد بن حدير (٤) قال : استعملني

(١) شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٣ . الخراج : ص ١٣٥ ، حاشية ابن عابدين : ٢ ص ٤٣ ، المنتزح المختار : ١ ص ٥٧٩ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢٢٣ ، شرح الثيل : ١٠ ص ٤١٢ .

(٢) سنن أبي داود : ٣ ص ٢٢٩ ، سنن البيهقي ، ٩ ص ١٩٩ ، نيل الأوطار : ٨ ص ٦١ .

(٣) هو إبراهيم بن المهاجر بن جابر البجلي من أشعير ، كان أبوه من كتاب الحجاج بن يوسف ، وكان إبراهيم ثقة .

(٤) هو زياد بن حدير الأسدي أحد بني مالك بن ثعلبة ، روى عن عمر وعلي وطلحة بن عبيد الله وكان له عقب بالكوفة ، من ولده أبو حوالة القساري إمام مسجد الجماعة بالكوفة .

عمر على الشر ، فأمرني أن آخذ من تجار أهل الحرب الشر ، ومن تجار أهل القذة نصف الشر ، ومن تجار المسلمين ربع الشر^(١). قال ابن قدامة : فأخذ عمر من تجار الحريين واشتر ذلك فيما بين الصحابة وعمل به الخلفاء الراشدون بعده والائمة بعده في كل عصر من غير نكير ، فأبى إجماع أقوى من هذا ، ولم ينقل أنه شرط ذلك عليهم عند دخولهم ولا يثبت ذلك بالتخمين من غير نقل . ولأن مطلق الأمر يحمل على المهود في الشرع ، وقد استمر أخذ الشر منهم في زمن الخلفاء الراشدين فيجب أخذه . أما سؤال عمر عما يأخذون منا : فإنما كان لأنهم سألوه عن كيفية الأخذ ومقداره . ثم استمر الأخذ من غير سؤال ، ولو قيد أخذنا منهم بأخدم منا لوجب أن يسأل عنه في كل وقت^(٢) .

واستدل الشافعية :

أولاً — بأن الأصل في الأمان أن يكون على غير عوض ، فإذا خرجنا عن هذا الأصل للدليل دل عليه كفعل عمر رضي الله عنه ، فلا يثبت ذلك إلا بشرط .

ثانياً — إن الأمان من غير شرط المال لا يستحق به مال كالمدينة^(٣) ، ذلك لأن المعروف في الشرع أنه لا شيء على غير المسلمين إلا الجزية أي إذا استوطنوا في بلاد الإسلام ، فلا يلزمهم شيء إلا ما صولحوا عليه ، وإن لم يصالحوا فلا شيء عليهم .

(١) الأموال : ص ٥٣٣ .

(٢) المغني : ٨ ص ٥٢٢ .

(٣) المهذب : ٢ ص ٢٥٩ .

وأدلة الخفية هي :

(١) كتب أبو موسى الاشعري إلى عمر بن الخطاب : أن تجاراً من قبلنا من المسلمين يأتون أرض الحرب فيأخذون منهم العشر قال : فكتب إليه عمر ، خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين^(١) .

(٢) عن عمرو بن شبيب^(٢) أن أهل منبج - قوم من أهل الحرب - وراء البحر كتبوا إلى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه : دعنا ندخل أرضك تجاراً وتمشرفاً ، قال : فشاور عمر أصحاب رسول الله ﷺ في ذلك ، فأشاروا عليه به ، فكانوا أول من عشر من أهل الحرب^(٣) .

(٣) عن أبي مجلز^(٤) قال : قالوا لعمر : كيف تأخذ من أهل الحرب إذا قدموا علينا ؟ قال : كيف يأخذون منكم إذا دخلتم إليهم ؟ قالوا : العشر ، قال : فكذلك خذوا منهم^(٥) . فهذا هو ضابط الحاملة بالمثل .

(٤) وعن زياد بن حدير قال : كنا لا نشر مسلماً ولا معاهداً . قال : من كنتم تعشرون ؟ قال : كفار أهل الحرب فنأخذ منهم كما يأخذون منا^(٦) .

(١) شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٤ .

(٢) هو عمرو بن شبيب السهمي القرشي ، أبو إبراهيم ، من رجال الحديث . كان يسكن مكة وتوفي بالطائف سنة (١١٨ هـ) .

(٣) الخراج : ١٣٥ .

(٤) هو أبو مجلز السدوسي اسمه لاحق بن حميد البصري وكان ثقة ، وله أحاديث توفي في خلافة عمر بن عبد العزيز قبل وفاة الحسن البصري (راجع تهذيب التهذيب لابن حجر : ١٢ ص ٢٢٢ ، والطبقات لابن سعد : ٧ ص ١٥٧) .

(٥) أحكام أهل القمة لابن القيم : ١٦٩ .

(٦) المرجع السابق .

ونحن نرى أن الخلاف بين هذه المذاهب يرجع إلى مذهبين : لمذهب الشافعي يقترب من المذهب الأول ، فيصير مذهب الجمهور أنه يؤخذ الشر من كل تاجر داخل إلى دار الإسلام . ويقابله مذهب الحنفية الذي يجعل مدار ذلك على المعاملة بالمثل . وفي رأينا أن هذا الخلاف لفظي ، لأن مذهب الحنفية راجع إلى أصل مشروعية وضع الشر . وهذا ما كان حاصله بالفعل بدليل ما روي من آثار كثيرة عن عمر في هذا الموضوع . فالحنفية نظروا إلى ذلك وهو صحيح .

ومذهب الجمهور راجع إلى ما أصبح مقررأ في المادة بين المسلمين وغيرهم ، وهو المعروف إلى الآن بين الدول . فنظر الجمهور إلى ذلك ونظرتهم صحيحة أيضاً .

وفي مجال المقارنة : نجد أنه من المسلم به أن لكل دولة أن تفرض رسوماً جمركية عند اجتياز البضائع الأجنبية لحدودها ، وفقاً لما تراه من المصلحة في تشجيع دخول البضائع الأجنبية إلى بلادها أو تقييد ذلك ، أو حماية مصالح رعايا الدولة في الخارج ، حتى إنه أصبحت حصيللة هذه الرسوم تكون جزءاً كبيراً من ميزانية الدول .

والملاحظ أن القانون الدولي يأخذ بكلتا فكرتي الجمهور والحنفية في الفقه الإسلامي ، فإن أمر تقرير الرسوم الجمركية قائد لمطلق حرية الدولة وتقديرها ، وهو الأمر الحاصل فعلاً في وضع هذه الرسوم بين الدول الحديثة ، غير أنها تحاول أن تراعي في فرض تلك الرسوم مبدأ المعاملة بالمثل مع بقية الدول وتنظم ذلك عن طريق الاتفاقيات الجمركية المعروفة . ومع ذلك فإن الدول تهتم بصفة أصيلة بحماية بضائنها ومنتجاتها المحلية من المنافسة الأجنبية ، فترفع قدر هذه الرسوم على ما يشابه منتجاتها وتخفضه على ما تحتاجه ، وتحاول أن تمنع ما يسمى بالازدواج الضريبي لرعاية

مصالح الافراد من مصدرين ومستوردين (١) . وهذا ما رأيناه مقررًا في الاسلام من ترك الحرية الكاملة في ذلك لتقدير ولي الأمر (٢) .

ومن الملاحظ أن من آثار الحرب ازدياد الرسوم الجركية . وشبه ذلك في الاسلام أن الحربي يفرض عليه الشر ، وأما الذي فليه نصف الشر كما سيتبين مفصلاً في بحث مقدار الضريبة .

(٢) سعر الضريبة أو مقدار الضريبة :

اختلف الفقهاء في مقدار ضريبة المشور بناء على اختلافهم في الحكم الشرعي لهذه الضريبة . فقال جمهور الشافعية : يجوز أخذ الشر أو أكثر منه أو دونه بحسب اجتهاد الامام فيما يشرطه على التجار الداخلين إلينا (٣) .

وقريب من ذلك مذهب المالكية فانهم قالوا : يؤخذ الشر من التجار الحربيين إذا كان دخولهم بأمان ولم يشرط عليهم أكثر من الشر ، فإن شرط عليهم أكثر من الشر عند دخولهم أخذ منهم (٤) . وعند الشيعية المدوي من المالكية : لا يؤخذ على حمل الطعام الى الحرمين وما والاها أكثر من نصف الشر وذلك للاغراء بتكثير حمله إلى هذه البقاع مع شدة حاجة أهلها .

وقال الحنفية والزيدية والإباضية : يؤخذ من تجار أهل الحرب مقدار ما يأخذون من تجار المسلمين . فإت التيسر المقدار وجب الاقتصار على

(١) انظر القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم : ص ٣٣٦ .

(٢) انظر الميزان الشرعائي : ٢ ص ١٨٤ - ١٨٥ .

(٣) الحاوي الصغير : ق ٤٠ من باب الجهاد ، الوسيط : ٧ ق ١٧٠ ، الوجيز : ٢ ص ٢٠١ ، مضي المحتاج : ٢ ص ٢٥٩ .

(٤) الفرح الصغير : ١ ص ٤١٧ ، مختصر ابن الحاجب : ق ٣٦ ب ، لباب الباب : ص ٧٣ .

الشر ، أي أن العبرة في تقدير هذه الضريبة هو المعاملة بالمثل ، فإن علم أنهم لا يأخذون شيئاً أصلاً ، فلا نأخذ منهم شيئاً ليستمروا في ذلك ، ولأن المسلمين أحق بالمكافأة ، وإن علم أنهم يأخذون الكل فإننا لا نأخذ الكل ، بل نترك للتاجر ما يلفه مأمته إبقاء الأمان ، لأن أخذ الكل ظلم ولا متابعة في الظلم (١) .

ولمنا أن نجد تشابهاً بين الشافعية والحنفية . فإن اجتهاد ولي الأمر عند الشافعية مبني على ضوابط منها مراعاة مبدأ المعاملة بالمثل .

وقال الحنابلة : يؤخذ المشر من كل حربي تاجر (٢) .

وقد اتفق الفقهاء على إعفاء الحربي الذي دخل دار الإسلام رسولاً كما مر معنا في امتيازات الممثلين الدبلوماسيين (٣) . وقال الحنابلة والشافعية : يعني التاجر الحربي من دفع هذه الرسوم إذا كان يحمل تجارة ، للناس إليها حاجة أو ضرورة لما في ذلك من نفع المسلمين (٤) . ويدخل هذا تحت مبدأ حق الإمام في أن يتصرف في ضوء السياسة الشرعية بما يراه من مصلحة المسلمين . وذلك يعتبر أصلاً في إعفاء ما يراه من الرسوم الجركية في الوقت الحاضر بحسب تقديره (٥) . قال الماوردي : وإذا رأى الإمام

(١) شرح السيرة الكبرى : ٤ ص ٢٨٢ ، الحراج لابن يوسف : ص ١٣٤ وما بعدها ، السراج الوهاج : ١ ق ٢٦٣ ، المنتزع المختار ١ ص ٥٧٩ ، شرح النيل : ١٠ ص ٤١٣ .

(٢) أحكام أهل الذمة : ص ١٦٦ ، المغني : ٨ ص ٥٢٢ ، نصيب القروع : ٣ ص ٦٥٢ . السياسة الشرعية لصديق خان : ص ١٠٤ .

(٣) وراجع شرح الحاوي : ٤ ق ٨ ، الروضة : ٢ ق ١٣٤ ب .

(٤) أسنى المطالب : ٢ ق ١٢ ب من باب الجهاد ، الاقناع : ٢ ق ٣٤٨ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٤٧ ، المغني : ٨ ص ٥٢٢ .

(٥) راجع السياسة الشرعية والفقه الاسلامي ، للشيخ الدكتور عبد الرحمن تاج : ٤٠ وما بعدها .

أن يسقط عن أهل الحرب تفسير أموالهم بمحادث اقتضاه نظراً لجذب أو قحط أو لخوف من قوة تجددت لهم جاز إسقاطه عنهم^(١).

الأدلة :

استدل الشافعية بفعل عمر رضي الله عنه . فقد روى مالك عن سالم^(٢) بن عبد الله بن عمر عن أبيه قال : « كان عمر يأخذ من التَّبَط من الزيت والحنطة نصف المشر لكي يكثر الحمل إلى المدينة ، ويأخذ من القُطْنِيَّة^(٣) المشر^(٤) » . فالمشر ثبت باجتهاد عمر وموافقة الصحابة من المهاجرين والأنصار . وما أخذ باجتهاد الإمام فيكون تقديره راجعاً إليه . وفعل عمر وإن لم يكن حجة لكنه قد عمل الناس به فاطبة كما هو واضح فهو إجماع سكوتي^(٥) ، والإجماع السكوتي حجة إذا تكرر العمل من الصحابة على مقتضاه^(٦) . قال ابن قدامة : وهذا الأثر يدل على أنه يخفف عنه إذا رأى المصلحة فيه ، وله الترك أيضاً إذا رأى المصلحة^(٧) .

واستدل الحنفية ومن وافقهم بما كتب عمر لعائشة أبي موسى الأشعري : « خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين ، وقد سبق ذكر الأثر بكامله .

(١) الحاوي الكبير : ١٩ ق ١٩٩ .

(٢) هو سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي ، أحد فقهاء المدينة السبعة ومن سادات التابعين وعلمائهم وثقاتهم . توفي في المدينة سنة (١٠٦ هـ) .

(٣) القطنية : الثياب والحبوب كما في القاموس .

(٤) نيل الاوطار : ٨ ص ٦٣ ، الأموال : ص ٥٣٣ .

(٥) نيل الاوطار : ٨ ص ٦٣ .

(٦) شرح الاسنوي : ٣ ص ١٧ ، تاريخ التشريع الاسلامي ومصادره : ص ٢٤١

المدخل للفقهاء الاسلامي لاستاذنا محمد سلام مذكور : ص ٢٣٢ .

(٧) المغني : ٨ ص ٥٢٢ .

وأما المالكية والحنابلة : فقد استندوا لما رويناه - فيما أخرجه البيهقي -
عن زياد بن حدير قال : استعملني عمر بن الخطاب على المشور فأمرني أن
أأخذ من تجار أهل الحرب العشر ، ومن تجار أهل القذة نصف العشر
ومن تجار المسلمين ربع العشر^(١) : وأصرح من ذلك ما روي أن عمر كان
يأخذ من أهل الحرب العشر تماماً ، لأنهم كانوا يأخذون من تجار المسلمين
مثله إذا قدموا ببلادهم . روى محمد بن سيرين^(٢) أن أنس بن مالك قال
له : أبشك على ما بعثني عليه عمر فقال : لا أعمل لك عملاً حتى تكتب
لي عهد عمر الذي كان عهد إليك فكتب لي أن تأخذ من أموال المسلمين
ربع العشر ، ومن أموال أهل القذة إذا اختلفوا للتجارة نصف العشر ،
ومن أموال أهل الحرب العشر^(٣) . فالتأب من فعل عمر هو أخذ العشر ،
وعمر مستند في ذلك إلى فعل النبي ﷺ كما سبق أن روينا . فهذا
هو الأصل المقرر في الشرع فلا يزاد عليه .

وفي رأينا أن هذا المذهب قائم على مجرد النظرة إلى ظاهر صنيع
عمر ، دون تعمق في أصل مشروعية وضع المشور ، حيث إن ذلك كان
مبنياً على أساس معاملة الحريين بنظير فطهم .

لهذا فالتأجيل إلى الأخذ بمذهب الحنفية ومن معهم أو قاربهم كالشافعية .
فتقوم الدولة بتقدير رسوم المرور بمطلق إرادتها على أساس مراعاة مبدأ
المعاملة بالمثل والظروف الاقتصادية وحماية المنتجات المحلية . وما دام هذا هو

(١) منتخب كثر المال من مسند أحمد : ٢ ص ٣٠١ ، نيل الاوطار : ٨ ص ٦١ .

(٢) هو محمد بن سيرين البصري ، الأنصاري بلولاء ، إمام وقته في علوم الدين بالبصرة
تأبى من أعراف الكتاب ، توفي سنة ١١٠ هـ .

(٣) نيل الاوطار : ٨ ص ٦٣ .

المغار فمن الجائز تغيير الترفة الجركية في الإسلام بين آن وآخر صعوداً وهبوطاً . وهذا هو المعروف بين الدول ، فإن الاقتصاديين يعتبرون الرسوم الجركية سلاحاً حساناً مرناً في يد الحكومات^(١) .

بقي أن نعرف ما هي الحكمة في الإسلام من أخذ هذا المقدار من التجار الحريين .

الحكمة في ذلك واضحة وهي أن مال التجار في حماية ولي الامر ورعايته لأن أمن الطريق بالإمام ، فصار هذا المال آمناً برعايته ، فضلاً عن المعاملة بالمثل وارتفاع التاجر بمرافق البلاد^(٢) .

(٣) نوع الضريبة :

يرى الحنفية والمالكية والحنابلة والزيدية والإباضية أن العشر يؤخذ عيناً من التجارة الواردة ، فإن كان متاعاً أخذ عشره ، وإن كان نقداً أخذ عشر المبلغ^(٣) . ولكن يفرد المالكية بالنسبة للمال المستصحب عيناً فيرون أن العشر إنما يؤخذ بما يشتري به .

ويرى الشافعية أن الأصل في العشر أن تكون عينية من نفس المتاع وتؤخذ فوراً بدليل فعل عمر السابق ، فإن شرط أن تؤخذ من ثمن التجارة أمهلوا إلى البيع . فإن كسدت التجارة ولم تبع لم يؤخذ منها شيء لأنه لم يحصل الثمن^(٤) .

(١) العلاقات الاقتصادية الدولية للدكتور ذكي شافعي : ص ١٨٣ - ١٨٤ .

(٢) راجع لباب الباب : ص ٧٣ ، السراج الوهاج : ١ ق ٢٦٣ ب .

(٣) شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٦ ، الخراج لابي يوسف : ص ١٣٣ ، لابن آدم :

ص ٤٥ ، ٤٨ ، الشرح الصغير : ١ ص ٤١٧ ، لباب الباب : ص ٧٣ ، الاموال : ص ٥٣٦

المفني : ٨ ص ٥١٩ وما بعدها ، البحر الرخا : ٢ ص ٢٢٢ ، شرح النيل : ٤ ص ٢٨٦ .

(٤) الروضة : ٢ ق ١٣٤ ب ، أسنى المطالب : ٢ ق ١٢ ب ، مقني المحتاج : ٤ ص

وفي رأينا أن نوع ضريبة المشور وأخذها عينية أو نقدية .. الاسر في

= فإذا سرق الحر بالحر والخنزير في حدود المسلمين فأبو يوسف والثالثية والزبدية يقولون : يقوم عليه ثم يؤخذ منه العشر (الام : ٤ ص ١٢٥ ، الخراج لابي يوسف : ص ١٣٣ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢٢٣) . ويرى أبو حنيفة ومحمد أنه يؤخذ نصف العشر من قيمة الحر إذا كانت للتجارة ، ولا يؤخذ من خنزيره مطلقاً أي سواء سرق بالخنزير وحده أو مع الحر لان الخنزير من ذوات القيم عندم فأخذ قيمته كأخذ عينه . والحر مثلي فأخذ قيمتها لا يكون كأخذها ، لان المسلم ممنوع من تملك الحر ، فإذا أخذ القيمة فقد أضر عن الحر فيجوز . ثم إنه ليس الخنزير مالا لنا في الابتداء بخلاف الحر ، كان مالا لنا في الابتداء حين كان عبداً وبصير مالا في الانتهاء . وإذا كان كذلك كانت حرمة الحر أخف فجاز أن يؤخذ العشر من الحر ولا يؤخذ من الخنزير . (انظر شرح السيرة الكبير : ٤ ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، مجمع الانهر : ١ ص ١٧٣) ، وقال أبو يوسف : إن سرق بالحر والخنزير مما يقدرها الماشر كأنه جل الخنزير قابلاً ، وعشر الحر دون الخنزير إن سرق بهما على الأفراد . وقال زفر : لا يسرق الحر ولا الخنازير . وذهب في ذلك إلى أن الحر ليس بمال في حق المسلم والماشر مسلم فصار كأنه سرق عليه بما ليس بمال وكما إذا سرق بخنزير . (راجع شرح السيرة الكبير ومجمع الانهر : المرجعين السابقين) .

ولنحى نرى أن هذه تفرقة تحكيمية فان التحريم في الشرع منصب على أكل ثمن الحر والخنزير بدون تفرقة في حق المسلم ، ورسوم المرور بتقاضاها ولاية الأمور من التجار بمعنى آخر ، بصرف النظر عن حرمة التجارة وحلها في ذاتها ، وإنما لا تتقاضاها بمرافق البلاد وحمايتها من الاعتداء عليها . والاصل المقرر عند الفقهاء أنه إذا كان في الشيء أكثر من منفعة واحدة وحرمة واحدة من تلك المنافع فإنه ليس يلزم أن يحرم منه سائر المنافع ، ولا سيما إذا كانت الحاجة إلى المنفعة غير المحرمة كالحاجة إلى المحرمة . (بداية المحتد : ٢ ص ١٢٦) .

وعند الحنابلة روايتان في تعبير الحر والخنزير ، فقال أحمد في موضع : قال عمر : « ولوم يعيها لا يكون إلا على الآخذ منها » ، يعني من ثمنها . وفي رواية « ولوم يسمي الحر والخنزير بعمرها » قال أبو عبيد : ومعنى قول عمر رضي الله عنه : « ولوم يعيها » وخسذوا أتم من الثمن « أن المسلمين كانوا يأخذون الحر والخنزير من جزية رؤوسهم وخراج أراضيهم ، يبيتها ، ثم يتولى المسلمون بيعها فهذا الذي أنكره بلال ونهى عنه عمر ، ثم رخص لهم أن يأخذوا ذلك من أثمانها ، إذا كان من أهل التمة ولا تكون مالا للمسلمين . (الأموال : ص ٥٠ =

ذلك متروك للعرف بحسب كل زمان وعصر . وهو عرف صحيح إذ لا يترتب عليه تحليل حرام أو تحريم حلال^(١) .

= وما بعدها) . وذكر القاضي أبو يعلى أن أحد نص على أنه لا يؤخذ منها شيء . (راجع المفتي : ٨ ص ٥٢٠ ، أحكام أهل القمة : ص ١٦٤) . وبذلك قال الامام زفر من الحنفية لأن الخمر والخنزير ليسا بهما في حق المسلم ، والمسلم مسلم كأنه مر عليه بما ليس بهما . (شرح السيرة الكبير : ٤ ص ٢٨٧ . مجمع الانهر : ١ ص ١٧٣) .

والذي أراه أن تؤخذ العصور من قيمة الخمر والخنزير التي تمر ببلاد الاسلام إلى بلاد غيرهم . وذلك لامتناعها مالا عند أصحابها ، ولأنه يجوز أخذ الجزية من أثمان الخمر والخنزير عند العلماء احتجاجاً بقول عمر السابق « ولوم يعمها » . ولأنها من أموالهم التي هرم على اقتنائها والتصرف فيها ، فجاز أخذ أثمانها منهم كأثمان ثيابهم . (المفتي : ٨ ص ٥٢١ ، أحكام أهل القمة : ص ١٦٥ ، المختصر النافع في فقه الامامية : ص ١١٢) . وهكذا فإن رسوم المرور تؤخذ أيضاً من أثمان الخمر والخنزير إذا سمح باستيرادها للذمين كما يجوز ذلك المالكية (الفرح الصغير : ١ ص ٣١٦) . فإن خيف من ذلك انتشار الفساد بين المسلمين منعها الإمام سداً للذرائع (انظر المدخل لفقه الاسلامي : ص ٢٦٧ وما بعدها ، تاريخ التفسير الاسلامي ومصادره : ص ٢٦٨) . وهذا حق مقرر للدولة في العصر الحديث ، فإن لها أن ترافق الواردات إلى بلادها ، وأن تضع لها القيود الكافية لحماية الإيرادات ولرعاية الآداب العامة (العلاقات الاقتصادية الدولية للدكتور زكي شافعي : ص ١٧٦ السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ محمد البنا : ص ٥٥) .

(١) العرف الصحيح أصل من أصول الفقه يؤخذ به ما لم يوجد نص من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس ، ولذلك يقول الفقهاء والأصوليون : إن الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي أو ثابت بالنص ، والمادة محكمة ، والثابت عرفاً مشروط شرطاً أي يجب العمل به كما يجب العمل بالشرط ، ومن القواعد المشهورة عندهم أيضاً أن ما ليس له ضابط في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف . (انظر الاشياء والنظائر لابن نجيم : ١ ص ١٢٦ ، للسيوطي : ص ٥٠ - ٥٣ شرح الاسنوي : ١ ص ٣٩١ ، مذكرات أصول الفقه للاستاذ الشيخ محمد الزفراني ص ٢٤ من الادلة المختلف فيها ، شرح السيرة الكبير : ١ ص ١١٥ . تاريخ التفسير الاسلامي ومصادره : ص ٢٤٤ . المدخل لفقه الاسلامي : ص ٢٤٥ وما بعدها) .

والعرف الذي كان زمن الاجتهاد الفقهي هو أخذ الشور إما من عين المال أو من قيمته دون أن يؤخذ من عينه شيء ، وذلك بدليل ما روي عن زياد بن حدير قال : كنت مع جدي زياد بن حدير على الشور ، فر نصراني بفرس قومه عشرين ألفاً ، فقال : إن شئت أعطيتنا ألفين وأخذت الفرس ، وإن شئت أعطيناك ثمانية عشر ألفاً^(١) . يد لنا هذا الاثر على أن الواجب هو عشر القيمة لا عشر نفس المال الممرور به ، وإلا لوجب أن تملك جهة بيت المال عشر نفس الفرس بالشيوع كما يملك أي شخص عشر عين بالشيوع ، بسبب من أسباب الملكية ، ولكن بما أن الذي حصل هو تقويم الفرس ، ثم تخيير المالك بالصفة الموضحة ، علم أن الواجب هو عشر القيمة ، لا عشر ذات المال^(٢) .

(٤) وعاء الضريبة^(٣) :

اتفق الفقهاء المسلمون على أن ضريبة المشور تؤخذ من كل مال للتجارة ، فيما عدا ما استثنيناه عند الحنابلة والشافعية من إعفاء التجارات التي للمسلمين إليها حاجة ، أو التي أعفاها الاجنبي من الرسوم كالص على ذلك الحنفية ، أو الحجر والخنازير وكل ما هو مستنكر في الإسلام^(٤) .

(١) الخراج لأبي يوسف : ص ١٣٥ ، لابن آدم : ص ٧٠ ، الأموال : ص ٥٣٤ .

(٢) راجع الملائكة الدولية في الحروب الاسلامية لاستاذنا الشيخ علي قراة :

ص ١٣٦ .

(٣) استعرفنا هذا الاصلاح من كتب الاقتصاد لتحديد نوع التجارة التي تؤخذ منها المشور أي المصدر الذي تستقى منه الضريبة (انظر تشرح الضرائب للدكتور حلمي مراد ، الطبعة الاولى : ص ٨٠ ، ١٦٧ ، ٢٠٤) .

(٤) وانظر شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٠ ، الخراج : ص ١٣٢ ، الشرح الصغير : ١ ص ٤٠٦ ، القوانين الفقهية : ص ١٥٥ ، الأم : ٤ ص ١٢٥ ، مفتي المحتاج : ٤ ص ٢٤٧ ، المفتي : ٨ ص ٥٢٢ ، أحكام أهل الذمة : ص ١٦٢ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢١١ ، شرح النيل : ١٠ ص ١١٣ .

يفهم من هذا أنه لا تؤخذ العشور كما هو العرف الحاضر من الاموال التي لا تكون مخصصة للتجارة كالمهدايا والأمتعة المخصصة للانتفاع الشخصي ، أو ما قد يكون هنالك من إعانات لبعض المواطنين في دار الإسلام مثل الإعانات التي تقدمها هيئة الأمم لإغاثة اللاجئين الفلسطينيين في البلاد العربية^(١).

كذلك الامر في القانون الدولي تعتبر التعريفة الجمركية مخصصة بالتجارة الخارجية ، غير أنه يوضع عادة حد أدنى للاعفاء من الرسوم الجمركية بالنسبة للمهدايا حتى لا تتخذ ذريعة إلى التهرب من دفع هذه الرسوم . وهذا تصرف حسن يخضع للقانون الإداري في داخل كل دولة .

(٥) مربوط الضريبة أو نصاب الضريبة :

اختلف فقهاؤنا في أول مربوط ضريبة العشور .

فقال الحنفية والحنابلة والزيدية والإباضية : إن لضريبة العشور نصاباً كالزكاة إلا أن الحنفية والزيدية والإباضية قالوا : نصاب العشور هو نصاب مال المسلم أي ما يبلغ قيمته مائتي درهم فضة أو عشرين ديناراً ذهباً . وقال الحنابلة : إن النصاب هو مائة درهم فضة أو عشرة دنانير ذهباً^(٢).

وقال المالكية والشافعية وأهل الحجاز وابن حامد من الحنابلة^(٣) : ليس

(١) العلاقات الاقتصادية الدولية للدكتور زكي شافعي : ص ١٨٢ ، حافظ فاتم : ص ٣٣٦ .

(٢) راجع شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٤ ، الخراج : ص ١٣٥ السراج الوهاج : ١ ق ٢٦٣ . المغني : ٨ ص ٥١٩ ، ٥٢٣ ، تصحيح القروع : ٣ ص ٦٥١ ، الاقناع : ١٠٥ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢٢٢ ، شرح النيل : ١٠ ص ٤١٣ .

(٣) هو الحسن بن حامد بن علي بن مروان البغدادي ، أبو عبد الله إمام الحنابلة في زمانه ومدرسه ومفتيهم عاش طويلاً ، توفي سنة (٤٠٣ هـ) .

لضريبة المشور لصاب معين وإنما تؤخذ من المال قل أو كثر^(١) .
احتج الاولون أولاً بأن المشور وجبت بالشرع فاعتبر لها لصاب
كزكاة الزرع والتمر ، ثم إنها حق يتقدر بالحوث ، فاعتبر لها لصاب
كالزكاة ، أي أنهم شبهوا المشور بالصدقات .

ثانياً - بما كتب عمر لماشره أن يأخذ من أهل الذمة نصف العشر
ومن المسلمين من كل أربعين درهماً درهماً . وليس فيما دون المائتين شيء ،
فإذا كانت مائتين ففيها خمسة دراهم وما زاد فيحسابه^(٢) .

وفي رواية : (بث عمر مصداقاً^(٣) ، وأمره أن يأخذ من المسلمين من
كل أربعين درهماً درهماً ، ومن أهل الذمة من كل عشرين درهماً درهماً ،
ومن أهل الحرب من كل عشرة واحداً) ، وإنما يؤخذ ذلك من المسلم
إذا كان معه نصاب فكذلك من غيره^(٤) .

وقال الحنفية : رأينا عمر قد ضم أموال أهل الذمة - ومثلهم
الحريون إلى أموال المسلمين في حق واحد^(٥) ، فلهذا حملنا تقدير أعشار

(١) الشرح الصغير ١ ص ٣١٥ ، بداية المجتهد طبعه صبيح : ١ ص ٣٢٤ ،
الأم : ٤ ص ١٢٥ ، مفتي المحتاج : ٤ ص ٢٤٧ ، أحكام أهل الذمة : ١٦٣ ص ،
للذهب : ٢ ص ٢٥٩ .

(٢) انظر الخراج : ص ١٣٥ .

(٣) المصدق : اسم جنس يشمل العاقر وهو الذي نصبه الامام ليأخذ الصدقة من
التاجر الذي يمر عليه بال التجارة ، والساعي : وهو الذي يسعى في القبائل ليأخذ صدقة للواهي
السوائم في أماكنها .

(٤) الاموال : ص ٥٣٦ .

(٥) وذلك في الأثر السابق عن عمر فيما رواه أبو عبيد والبيهقي وهو « يؤخذ من المسلمين
من كل أربعين درهماً درهماً ، ومن أهل الذمة من كل عشرين درهماً درهماً ، ومن لاذمة له من
كل عشرة دراهم درهماً ، فإذا كانت الزكاة لا تؤخذ من المسلمين إلا إذا توافر نصاب معين ، فكذلك
ما ذكر منها يطلب نصيباً .

أموالهم على الزكاة إذا كان لا بدنى الزكاة حد محدود وهو المائتان من الدرام . أي أنهم استدلوا بما يعرف في الأصول بدلالة الاقتران .

واستدل الحنابلة في تحديد النصاب بمائة درهم بما فسر به عمر بن عبد العزيز قول عمر بن الخطاب في كتابه إلى زريق بن حيان^(١) . « من مر بك من أهل الذمة فخذ مما يدرون في التجارات من كل عشرين ديناراً ديناراً ، فما نقص فبحساب ذلك حتى تبلغ عشرة دنانير ، فإن نقصت ثلث دينار فلا تأخذ منه شيئاً^(٢) » . قال أبو عبيد : فمشرة دنانير إنما هي معدولة بمائة درهم في الزكاة ، وهو عندنا تأويل حديث عمر ابن الخطاب مع تفسير عمر بن عبد العزيز ، ولا يوجد في هذا مفسر هو أعلم منه . وهو قول سفيان الثوري^(٣) .

واستدل الفريق الثاني :

أولاً — إن الذي يؤخذ من أهل الذمة وبالأولى من أهل الحرب ليس بزكاة ، فينظر فيه إلى مبلغها وإلى حدها ، إنما هو في بمنزلة الجزية التي تؤخذ من رؤوسهم ، ألا ترى أنها تجب على الثني والفقير على قدر طاقتهم من غير أن يكون لا بدنى ما يملك أحدهم حد معين . وعلى ذلك صولحوا^(٤) .

(١) انظر في تعيين « حيان » الإصابة في تمييز الصحابة : ١ ص ٣٦٣ وما بعدها ، المطبعة التجارية .

(٢) الروضة الندية : ٢ ص ٣٥٦ .

(٣) الاموال : ص ٥٣٧ .

(٤) الاموال : ص ٥٣٦ .

فكذلك ما مر به من التجارات يؤخذ منها ما كانت من قليل أو كثير .

ثانياً — إن عمر قال في نفس الأثر الذي احتج به الفريق الأول :
خذ من كل عشرين درهماً درهماً ، ونوقش هذا الدليل بأن المراد بيان
القدر المأخوذ منه في كل قليل وكثير .

ثالثاً — إن المشرع حق على الحربي فوجب في قليل ماله وكثيره كنصيب
المالك في أرضه التي عامله عليها .

إزاء هذا الخلاف نرى أن الراجح هو مذهب الفريق الثاني ؛ لأن
الزكاة على تجارة المسلم ثابتة شرعاً بمقاديرها وأنصبتها بخلاف ضرائب المشور .
وعنده الفريق الأول دلالة الاقتران ، وهي أضف من أن يتعلق بها
إنسان ، فكثيراً ما يقترن في الشريعة المكروه بالحرام ، مثل ما نهى النبي
ﷺ عن كل مسكر ومفتر ، (رواه أحمد وأبو داود عن أم سلمة^(١))
ويقترن المباح بالواجب لما يترتب على ذلك من الفوائد مثل قوله تعالى :
«كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده » (٢) . فكان من الممكن
أن يقترن ما ليس له نصاب بماله نصاب معين في الشرع . والروايات عن
عمر من قول تابعي ، وقوله ليس حجة . ثم إن أخذ المشور من الحربي
لغى يختلف عن أخذ الزكاة من المسلم .

(١) هي هند بنت سهيل المعروف بابي أمية (ويقال اسمه حذيفة ويعرف بزياد الراكب)
ابن المغيرة ، القرشية ، الخزومية ، من زوجات النبي صلى الله عليه وسلم ، تزوجها في السنة
الراعبة للهجرة ، وكانت من أكمل النساء عقلاً وخلقاً روت من الأحاديث (٣٧٨) حديثاً
وتوفيت بالمدينة سنة (٦٢ هـ) .

(٢) الانعام : ١٤١ راجع أحكام القرآن لابن العربي : ٢ ص ٧٤٨ .

ينتج مما قدمناه أن ضريبة العشور تؤخذ عيناً من الأموال أي بصرف النظر عن ماليتها أو مراعاة النصاب فيها ، قال أبو عبيد : اتفق الفقهاء على أنه لا يصدق الحربي في شيء مما يدعي من دين عليه ينقص النصاب ، أو قوله : إن المال ليس له . ولكن يؤخذ منه على كل حال ^(١) . وتؤخذ العشور في رأينا من أي مال قل أو كثر . وعلى أساس ذلك يتمكن الإمام أن يكون في حرية لتحديد نصاب إن شاء أو تخفيضه أو رفعه بحسب ما يرى من تشجيع التجارة الخارجية أو إضعافها . وهذا يتفق مع ما عليه الوضع الدولي الحاضر حيث تؤخذ الرسوم الجمركية على التجارة الخارجية دون إعفاء شيء منها .

(٦) المدة التي تجزئ عنها الضريبة :

إذا أخذت ضريبة العشور من التاجر الحربي ، فهل يجوز أن تؤخذ في سنة واحدة عن شيء واحد مرة ثانية إذا مر التاجر على عاشر آخر؟ اتفق الفقهاء على أن ضريبة العشور عن نفس المال لا تؤخذ في السنة إلا مرة واحدة من الحربي ، فإذا عشر المال ثم مر به صاحبه على عاشر آخر لم يؤخذ عنه ضريبة أخرى مادام في دار الإسلام . فإذا انصرف إلى بلاده ثم عاد بماله ذلك أو بمال سواء أخذ منه العشر مرة أخرى لتجدد الأمان والحماية للمال . وهناك وجه عند الشافعية أنه يؤخذ في كل سنة مرة كأهل الذمة في الحجاز ^(٢) .

(١) الأموال : ص ٥٣٩ .

(٢) انظر شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٦ ، السراج الوهاج : ١ ق ٢٦٤ المرح الصغير : ١ ص ٤١٧ ، لباب اللباب : ص ٧٣ ، الام : ٤ ص ١٢٥ ، ١٩٣ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٤٧ ، المهذب : ٢ ص ٢٥٩ ، المغني : ٨ ص ٥٢٣ ، كشاف القناع : ٣ ص ١٠٩ ، أحكام أهل الذمة : ص ١٧٤ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢٢٢ ، شرح النيل : ١٠ ص ٤١٣ ، المنتزه المختار : ١ ص ٥٧٩ .

والحكمة في الاقتصار على أخذ الضريبة مرة واحدة في السنة واضحة، إذ لو أخذ منه كلما تردد في ديار الإسلام لأدى إلى استئصال المال . وقد روى البيهقي عن زياد بن حدير أن أباه كان يأخذ من نصراني في كل سنة مرتين ، فأتى عمر بن الخطاب فقال : يا أمير المؤمنين إن عاملك يأخذ مني العشر في السنة مرتين ، فقال عمر : ليس ذلك له ، إنما له في كل سنة مرة . ثم أتاه فقال : أنا الشيخ النصراني ، فقال عمر : « وأنا الشيخ الحنيف ، قد كتبت لك في حاجتك » (١) . والذين يعتبرون العشور كالزكاة يقولون : إن العشر حق يؤخذ من التجارة ، فلا يؤخذ أكثر من مرة في السنة كالزكاة ، وهذا وإن كان قياساً في المقادير أنكره البعض فقد أجازوه الشافعي (٢) .

وأما أخذ الضريبة من الحربي كلما دخل دار الإسلام وتكرر الأمان فمرجه إلى حالة الدول وعدم وجود سلطة لدولة على رعايا الأخرى ، ويترتب عليه : أن الشخص إذا عاد إلى بلاد الإسلام فيعود بأمان جديد فيعطى حكمه ، فتؤخذ منه الضريبة ، وإلا أدى ذلك إلى احتمال عدم تحصيلها ، فإذا فرضنا أن الحربي تؤخذ منه الضريبة مرة واحدة ولم يؤدها في هذه المرة ، ثم عاد إلى دار الحرب ومضى الحول فيفوت على المسلمين ما لزمه من هذه الضريبة نظير الأمان والحماية التي استمتع بها في المرة الأولى .

وفي رأينا أن هذا الدليل ليس بشيء إذ أن الضريبة تؤخذ من الحربي أول ما يدخل ولا يتكرر لنهاية العام ، ويكتب لمن أخذ منه براءة أو حجة بأدائها لتكون وثيقة له ، حتى لا يطالب مرة أخرى قبل الحول . وعلى

(١) منتخب كثر المال من مسند أحمد : ٢ من ٢٠١ ، الاموال : ٥٣٨ .

(٢) شرح الإسنوي : ٣ : ٣٩ .

هذا فلا يخفى ضياع حق على المسلمين من جراء التعايل الساذج عليهم ، وهذا بناء على أن المستأمن لا يمكن من الإقامة في دار الإسلام أكثر من سنة .

وأما بالنسبة لقول بتجدد الحماية والأمان للمال ، فإنه يرد على ذلك بأن مقابل الحماية قد استوفى منه بدخوله في المرة الأولى ، فلا يقضى حق واحد من مال واحد مرتين ، ، وأيس من شأن الدالة في الإسلام أن يشر نفس المال الذي تكرر دخوله دار الإسلام في نفس السام ، ما دام يحمل صاحبه براءة أو وصلاً يثبت أنه قد دفع الرسوم المقررة . لهذا فلما نرى إعفاء مال الحربي من الرسوم إذا عاد به نفسه مرة أخرى إلى بلادنا مع مراعاة مبدأ المعاملة بالمثل كما قال محمد بن الحسن . فلو أخذ الحريون رسماً على نفس المال لتاجر مسلم فلما تأخذ ذلك منهم ، فإذا استمر المستأمن في دار الإسلام أكثر من سنة فيؤخذ على المال ضريبة بوصف آخر لا بوصف رسم حربي . ويلاحظ أن النظم الجركية الحديثة تقرر أخذ الرسوم كلما تكرر دخول التجارة إلى البلاد . وفي داخل البلد لا يتجدد أخذ رسوم على التجارة في السنة إلا بوصف آخر كبديل للاقتناع بمرافق البلاد مثلاً . وهذا هو رأي فقهاءنا .

هذا هو الحكم بالنسبة للحربي . أما الذي فقد قال فيه جمهور الفقهاء : إذا اتجر الذي في بلاد الإسلام إلى أفق من الآفاق في السنة مراراً لم يؤخذ منه الشر إلا مرة واحدة (١) . وقال المالكية : يؤخذ منه الشر

(١) راجع شرح السيد الكبير : ٤ ص ٢٨٦ ، مجمع الأنهر : ١ ص ١٧٢ ، الأم : ٤ ص ١٩٣ ، الروضة : ٢ ق ١٣٥ ، المفتي : ٨ ص ٥١٨ ، أحكام أهل القمة : ص ١٧٣ .

كما مر في السنة مراراً إلى أفق آخر ، لفعل عمر رضي الله عنه ولأن
اللة الانتفاع (١) .

فبناء على قول الجمهور يظهر هناك فرق بين الحربي والذمي بالنسبة للمدة
التي تجزى عنها الضريبة ، وذلك راجع إلى أثر الحرب في العلاقات
التجارية . وهناك فروق أخرى بين الحربي والذمي بسبب الحرب بينها
أثناء عرضنا لمختلف النواحي التي تتعلق بالشور ، منها أن الشافعية نصوا
على أن الذمي لا يؤخذ منه العشر وإن دخل الحجاز إلا إن شرط مع
الجزية ولا يشر في غير الحجاز (٢) . وفي عصرنا الحاضر نرى أن
تؤخذ الرسوم الجركية أثناء التنقل في بلاد الإسلام كما هو رأي الفقهاء
الآخرين كما مر هنا .

ومن الفروق أيضاً أن الفقهاء نصوا على أن الذمي إذا مر بالماشر في
شور المسلمين فإنه يؤخذ منه نصف العشر . أما الحربي فيؤخذ منه العشر
كما مر معنا (٣) .

ومنها أن المالكية نصوا على أن الذمي يؤخذ منه عشر ثمن بضاعته

(١) باب الباب : ص ٧٣ ، الفرح الصغير : ١ ص ٤١٦ ، بداية المجتهد ، طبعة
صبيح : ١ ص ٣٢٤ .

(٢) انظر الأم : ٤ ص ١٢٤ ، مفتي المحتاج : ٤ ص ٢٤٧ ، الوجيز : ٢ ص ٢٠١ .
قارن الانصاح : ص ٣٩٢ ، قال الماوردی في الاحكام السلطانية : ص ٢٠١ : وأما أعتار
الاموال المتتقة في دار الاسلام من بلد إلى بلد فحرمة لا يبيحها مرم ولا يسوغها اجتهد ولا هي
من سياسات العدل ولا من قضایا النصفة .

(٣) انظر الحراج : ص ١٣٣ ، حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٧٥ ، القوائد في الفقهية :
ص ١٥٤ ، الأم : ٤ ص ١٩٤ ، المفتي : ٨ ص ٥١٩ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢٢٢ ،
المنتزع المختار : ١ ص ٥٧٧ .

التي باعها . فإذا لم يبيع شيئاً لم يؤخذ منه شيء بخلاف الحربي يؤخذ منه عشر ما قدم به للتجارة باع أو لم يبيع (١) .

ومن تلك الفروق أن الفقهاء يقولون : إن الحربي يؤخذ منه المشرى فيما تجروا فيه ، وإن كان عليه دين ، ولا يصدق في ادعائه شيئاً من ذلك ، حتى ولو أقام البينة على مدعاه عند القائلين بأن المشرور وضعت أصالة على الحربيين ، وكذلك عند القائلين بأنها موضوعة على أساس المعاملة بالمثل باعتبارهم لا يصدقون تجاراً في مثل هذا . فينهم من ذلك أنهم إن صدقوا فعامل تجارهم بنفس المعاملة . أما الذي فانه إذا مر بالماشر وقال : « إن عليه ديناً يحيط بماله فلا يأخذ منه شيئاً بعد إقامة البينة على مدعاه عند الحنابلة وأهل المراق (٢) .

وإذا تتبعنا فروقاً أخرى بين الذي والحربي نجد الكثير منها مما لا نكاد نجد تفسيراً لذلك إلا أن نقول : « إن للحرب أثراً ملحوظاً في العلاقات الاقتصادية بين المسلمين وغيرهم » . وذلك في وضع قيود على تلك العلاقات بتقرير المشرور ، وفي تحديد وصف المشر بسبب الخرابة . فالوضع الخاص للحربي في هذه القيود ونحوها يعتبر من آثار الحرب .

وبالجملة : فإن المسلمين أرحم من غيرهم في هذه السبيل حيث يقررون جواز استمرار المعاملات التجارية مع عدوم أثناء الحرب إلا إذا رأى ولاية

(١) راجع الفرح الصغير : ١ ص ٤١٦ وما بعدها ، مختصر ابن الحاجب : ق ٤٦ ب .

(٢) راجع أحكام أهل السنة : ص ١٧٢ ، ١٧٤ ، الخراج ليعبي بن آدم : ص ٦٩ ، شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٣ ، ٢٨٥ ، كشف القناع : ٣ - ١٠٩ المقتني مع الشرح الكبير : ١٠ - ٦٠٢ .

الأمور قطع العلاقات سياسياً ، فيظهر للحرب حيثئذ أثر في العلاقات التجارية فيما عدا ما أوردناه من قيود على تلك العلاقات حين استمرارها . أما الدول الحاضرة فإنها تسلك كل سبيل لتضييق والضغط الاقتصادي على عدوها ، فتخلق معه حدودها ، وتقرض عليه حصاراً محكماً في البر والبحر وتحرم أي تعامل بين رعاياها ورعايا دولة العدو ، وتقضي الحرب على كل اتصال سلمي بين الدولتين المتحاربتين (١) .

فهل نجد نظاماً أرحم للأمم جميعاً من نظام الاسلام ؟



(١) انظر قانون الحرب والحياد للدكتور محمود سامي جنيبة : ص ١٨٨ .

المبحث الثالث

أثر الحرب في أموال العدو

تمهيد في تاريخ الغنائم وتعريف الفبي والغنيمة :

الحرب منذ قديم الزمان غنم للمتصر وضرر على المهزم ، ولذا فإنه يختلف غالباً عن اقتصار أحد الطرفين أموال يغبها تموض له بعض ما خسرته في سبيل الحرب .

وفي شأن غنائم بدر نزلت أول آية تخصص الرسول ﷺ بالتصرف فيها : وهي قوله تعالى « يسألونك عن الأتقال ، قل الأتقال لله والرسول فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم ، وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مؤمنين » (١) والنفل هنا هو الفبي . ثم بين الله تعالى هذا الإجمال في آية : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ... » الآية (٢) . فجعل الخمس لمن ذكره ذكرت الآية ، والأربعة الأخماس الباقية للغنائم . وذكر البعض أن أول غنيمة ختمت هي غنيمة سرية عبد الله بن جحش (٣) . وقد كانت هذه السرية رسالة لاستطلاع حال قريش والتعرف على أخبارها ولم يكن من أغراضها القتال .

(١) الأتقال : ١

(٢) الأتقال : ٤١

(٣) الفكر السامي للجبوي : ١ - ٨٨ .

إلا أنه وإن أحلت النائم في الإسلام ونزل في شأنها تشريع تفصيلي، فلم يكن مقصد الجهاد هو الحصول على الأموال والأسلاب . وإنما كما قال الفقهاء : المقصود الأعظم من الجهاد إعلاء كلمة الله تعالى ، والذب عن الملة ، والنائم تابعة^(١) ، أي أن النائم نتيجة فقط تترتب على الحرب ، ويملكها المسلمون بالإحراز ، فهي أمر واقع كمجرد طريق لإضفاف المدو ومما قبلته وتعميها ما أفق على القتال^(٢) . فلم يكن المسلمون يوماً يهدفون في حروبهم إلى غرض دنيوي حقير ، أو يشنون حروباً اقتصادية للسيطرة على مناطق الثروة والنفوذ والأسواق الخارجية في العالم كما حصل في الحرب العالمية الأولى ، أو لتحقيق المطامع والاهواء المادية ، أو لتوسع في الملك ، أو لإشباع رغبة التفضيل المنصري ، كما هو هدف أغلب الحروب الحديثة، قال الله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا فسد الله منام كثيرة »^(٣) . فليس من شأن الإسلام أن يدر النائم بالوسيلة فيقر الاستثمار المقنوت أو يحكم القوة لأغراض دنيوية أو يشجع على النهب والسلب والتدمير والاستغلال ، لتحريم ذلك بنص القرآن ، قال تعالى : « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين »^(٤) .

لا كما يدعي ذلك بعض الكتاب الغربيين والمستشرقين^(٥) ، مستدلين

(١) فتح القدير : ٤ ص ٢٨٦ ، يجرمي المنهج : ٤ ص ٢٤٠ ، الأحكام السلطانية الماوردي : ٤١ .

(٢) الأصل أن المحاربين قديماً لا يفاوضون أجراً بل يأخذون معدات القتال ومؤناته كالسلاح والخيول والزاد من عندهم ، فأعطاهم من النائم يعتبر تعويضاً لهم .

(٣) النساء : ٩٤ .

(٤) القصص : ٨٣ .

(٥) وقد يكون السبب في إلصاق هذه التهمة بالمسلمين هو أنه كانت المادة عند العرب قبل =

بقصة تعرض المسلمين لقافلة أبي سفيان القادمة من الشام^(١) ، مع أن هذا التعرض مشروع لأن المسلمين كانوا يقصدون أخذ نظير أموالهم التي تملكها أهل مكة بعد الهجرة ، فلا وجه أصلاً لانتقاد هذه الحالة مع قيام حالة الحرب بين المسلمين والمكيين . وهذا ما يعرف حديثاً بالحصار الاقتصادي . قال تعالى : « ولئن اتصرت بهم ظللة فأولئك ما عليهم من سبيل »^(٢) .

وإنما المقصد الأساسي من الجهاد هو المحافظة على أساليب ثمر الإسلام ، وليس صحيحاً ما يقول فون كيرمر حينما دخل الكثيرون في الإسلام : « قد سمى عمر لوضع المراقيل في سبيل الدخول في الإسلام ، فقرر أنه عند اعتناق الإسلام يمكن الاحتفاظ بالأموال المنقولة فقط ، أما الأرض وما يتصل بها من فوائد فيجب أن تكون للحكومة^(٣) » . فلم يكن انتقال ملكية الأراضي للفاتحين إلا كآثر من آثار الحرب والفتح ، دون أن يقصد من ذلك مرقلة اعتناق الإسلام . وما تملك الغنائم بالاستيلاء حينئذ إلا كالممتلك يبقية أسباب الملك التام من حيازة أو وضع يد أو إرث أو عقد ناقل للملكية كبيع أو هبة^(٤) .

والدليل على أن الإسلام لا يقصد في فتوحاته جلب الغنائم ما قاله

= الإسلام هي النزو والنهب والسلب وسفك الدماء ، فظن المتعصبون أن هذا المسلك ملازم لغرب بعد إسلامهم ، ولكنهم نسوا أن رسالة السماء هذبت طبائع العرب وصقلت قلوبهم فاقبلوا رسل خير وهداية وعدالة . يقول الله تعالى : « كلوا واشربوا من رزق الله ولا تنثوا في الأرض مفسدين » (البقرة : ٦٠) .

(١) راجع حياة محمد صلى الله عليه وسلم ، واشنطن ارفنسج : ص ١٠٥ ، وانظر الجزية والإسلام ، دانييل دينيت : ص ٤٨ .

(٢) الشورى - ٤١

(٣) الحضارة الإسلامية : ص ٨٤ .

(٤) انظر المفتي : ٨ ص ٤٣٤ ، المعاملات الشرعية لأستاذنا الشيخ علي الحنيف :

عمر بن عبد العزيز لبعض ولاته : « إن الله يثب محمداً بالحق هادياً ولم يمنه جايلاً^(١) » . إذن كان الهدف هو الهداية لا الجباية ، والمساواة لا القهر والتفريق .

وقال ربي بن عامر نبعوث سعد بن أبي وقاص إلى الفرس ، قال لرستم قائد الفرس قبيل موقعة القادسية : « إنا لم نأتكم لطلب الدنيا ، ووالله لإسلامكم أحب إلينا من غنائمكم » ، وقد روى أبو داود عن أبي هريرة أن رجلاً قال : يا رسول الله ، رجل يريد الجهاد في سبيل الله وهو ينتهي مرضاً من عرض الدنيا ، فقال رسول الله ﷺ : لا أجر له ، فأعاد عليه ثلاثاً كل ذلك ، فيقول له : لا أجر له ،^(٢) وروى الجماعة عن أبي موسى الأشعري أن أمراًياً جاء إلى رسول الله ﷺ ، وقال : « إن الرجل يقاتل لذكره ويقاتل ليعمد ، ويقاتل لينتم ، ويقاتل ليرى مكانه » ، فقال رسول الله ﷺ : « من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله^(٣) » . فهل بعد هذا يقال : إن مقصد الفتوحات الإسلامية هو الطمع في الغنائم وسلب الأموال ؟

ودراسة أثر الحرب في أموال العدو في الإسلام مجالها فيما سماه الفقهاء « أموال النية والغنائم » : وهي ما وصلت من الحرمين ، أو كانوا سبب وصولها^(٤) .

(١) طبقات ابن سعد : ٥ ص ٢٨٣ .

(٢) سنن أبي داود : ٣ ص ٢١ .

(٣) المرجع السابق ، نيل الأوطار : ٧ ص ٢١٤ .

(٤) الأحكام السلطانية للمازدي : ١٢١ .

والفيء في اللغة : الرجوع . قال تعالى : حتى تقيء إلى أمرك الله ،^(١)
أي حتى ترجع إلى الحق . والنعيمة : الفوز بالشيء بلا مشقة ، والفيء :
النعيمة كما قال صاحب القاموس . ومرافاة لهذا الأصل اللغوي قال الفقهاء :
المراد بالفيء أحياناً ما يعم النعيمة كما أنه قد يراد بالنعيمة ما يعم الفيء ،
فها كالفقير والمسكين إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا^(٢) .

فمنى النعيمة والفيء في اصطلاح فقهاءنا مختلف . وأشهر الأقوال في
ذلك أن النعيمة : هي ما أخذ من أموال أهل الحرب عنوة بطريق
القتل والغلبة .

والفيء : هو المال الذي يؤخذ من الحريين من غير قتال ، أي
بطريق الصلح كالجزية والخراج^(٣) .

هذه التفرقة الاصطلاحية مبنية على غوى الآيات التي نزلت في شأن
أموال بني النضير ، قال تعالى : وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم
عليه من خيل ولا ركاب ، ولكن الله يسلط رسوله على من يشاء والله
على كل شيء قدير . ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول
ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين

(١) المبررات : ٩

(٢) مجيبي الخطيب : ٤ - ٢٣٧ ، مني المحتاج : ٣ - ٩٢ .

(٣) راجع المبسوط : ١٠ ص ٧ ، حاشية المسدوي : ٢ ص ٨ ، الأشباه والنظائر
للسيوطي : ٣٥ ، فتح المبین شرح قرة العین للملياري : ٥٣ ، الفرج الكبير : ١٠ - ٥٤٧ ،
٤٧٥ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٦ ، الفرج الرضوي : ٣٠٩ ، حلية الطلاء : ٥٢
الوجيز : ١ ص ٢٨٨ ، المقدمات الممهدة : ١ ص ٢٦٩ ، قارن الخراج لقدامة بن جعفر : ق ٩٠ ،
الروضة البهية : ١ ص ٢٢١ : تفسير القرطبي : ٨ ص ١ ، معجم البلدان لياقوت الحموي : ١
ص ٣٥ - ٣٧ .

الاغنياء منكم ، وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب ، (١) .

والغنيمة عند فقهاء القانون الدولي : هي ما يوجد مع جيش المدو أو في ميدان القتال من مهابت حرية كالخيول والبنادق والأسلحة والمدافع ونحوها (٢) .

يتبين من مقارنة تعريف الغنيمة الشرعي والقانوني أن الغنيمة في الفقه الإسلامي أعم من مدلولها عند الفقهاء الدوليين .

وقد قسم فقهاؤنا التنايم إلى أقسام أربعة : وهي الأسري والسي والارضون والأموال (٣) . والذي أراه أن بتخصص مدلول الغنيمة في المنقولات من الأموال كما يقضي بذلك العرف ، حتى تتلاءم الأحكام بين بعضها ويخلو التعريف من النقد ، وهو رأي لعمربن الخطاب وبعض العلماء (٤) . قال الماوردي : وأما الأموال المنقولة : فهي التنايم المألوفة (٥) .

وقد كتب سيدنا عمر إلى سعد بن أبي وقاص يوم افتتح العراق : « أما بعد فقد بلغني كتابك أن الناس سألوا أن تقسم بينهم غنائمهم ، وما أفاء الله عليهم ، فانظر ما أجلبوا به عليك من كراع أو مال فاقسمه بين من حضر من المسلمين ، واترك الأرضين والأنهار لعمالها ، فيكون ذلك في أعطيات المسلمين فإننا لو قسمناها بين من حضر لم يكن لمن بعده شيء » والمراد من الكراع الماشية ، والمراد من المال هو الأشياء المنقولة غير الأرض الأموال ص ٥٩ .

(١) الآيات من سورة الحشر ٦ - ٧ .

(٢) انظر قانون الحرب والحياد للدكتور سامي جنية : ص ٢٨٩ ، أوبنهايم : ص ٣١٨ سفارلين : ص ٣٤٩ .

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي : ص ١٢٦ ، لأبي بلي : ص ١٢٥ ، الفوازين الفقية : ص ١٤٧ .

(٤) الخراج لابن آدم : ص ١٩ ، البحر المحيط : ص ٤٩٧ ، الأموال : ص ٥٨ ، فتح الباري : ص ٨٠ وراجع المدخل القلبي العام للاستباز مصطفى الزرقاء : ١

هامش ص ١٤٠ . (٥) الأحكام السلطانية للماوردي : ص ١٣٤ .

وبذلك يصير الشيء شاملاً لما عدا الأموال المنقولة من عقار وغيره^(١) .
وحينئذ يتفق معنى الغنيمة في الشريعة مع معناها في القانون ، وقد يتسع معنى
الغنيمة لاعتبارات خاصة كما هو المقرر في الأمر العسكري المصري سنة
١٩٤٨ حيث اعتبر غنيمة بوجه خاص كل سلعة من أي نوع كانت ، مرسله
بطريق مباشر أو غير مباشر إلى هيئات أو أشخاص موجودين بفلسطين^(٢) .
فلم يقصر معنى الغنيمة على ما سبق .

وهنا سنبحث أثر الحرب في العقارات والمنقولات كما هو رأي عمر في
الفرقة بين المنقول والمقار^(٣) . وبالجمله نقول : يترتب على الفتح عادة انتقال
ملكية المقار والمنقول إلى الفاتحين ولكن ذلك يحتاج إلى تفصيل .

(١) زاد اللام : ٢ ص ٦٩ . جاء في النار : التحقيق أن الغنيمة في الحرم ما أخذه
المسلمون من المنقولات في حرب الكفار عنوة . وهذه هي التي تحبس فخمسة فقه وللرسول والباقي
للفاتحين بحسم بينهم . وأما التي : فهو عند الجمهور : ما أخذ من مال الكفار المحاربين بغير قهر
الحرب لقوله تعالى :

« وما آفأ الله على رسوله منهم فإا أوجفتهم عليه من خيل ولا ركاب » الآية . وهو لمصالح
جمهور المسلمين وقيل كالغنيمة . (راجع تفسير للنار : ١٠ ص ٤) .

(٢) مبادئ القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم : ص ٦٢١ .

(٣) المقار كما يرى غير المالكية : ما كان ثابتاً لا يمكن نقله وتحويله من مكان لآخر وهو
يشمل جميع أنواع الأرضين مطلقاً من زراعية وأراضي البناء وغيرها . وعند المالكية : ما له
أصل ثابت لا يمكن نقله وتحويله من مكان إلى آخر مع بقاء هيئته وشكله ، فالبناء والشجر
والنخل عقار عند مالك . والمنقول : هو ما يمكن نقله وتحويله سواء بقي حافظاً لصورته التي
كان عليها قبل النقل أم تغيرت صورته بسبب النقل والتحويل (راجع المعاملات الشرعية للشيخ
أحمد إبراهيم : ص ٥٩ ، حاشية المدوي : ٢ ص ٧ ، للدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد
سلام مذكور : ص ٤٧٣) .

المطلب الاول - المقار

المقارات أو الأرضون التي يستولي عليها المسلمون تنقسم إلى ثلاثة أقسام: أرض ملكت عنوة وقهراً ، وأرض ملكت عفواً لجلاء أهلها عنها ، وأرض استولي عليها صلحاً . وقد كان هذا التمييز بين الأنواع الثلاثة موجوداً منذ عهد الفتوحات الأولى بخلاف ما يزعمه كاتبنا^(١).

١ - الأرض التي فتحت عنوة :

تنتقل الملكية في المقارات في القانون الدولي بعد فتح الإقليم الموجودة به هذه المقارات ، وانتقاله إلى سيادة الدولة الفاتحة . والفتح من الوسائل التقليدية لاكتساب الاختصاصات الدولية ، أما اليوم فقد لصت الاتفاقات الدولية التي عقدت منذ سنة ١٩١٩ على عدم الاعتراف بالفتح كوسيلة مشروعة لتملك الاختصاصات الدولية . أما بالنسبة لجرد الاحتلال دون الفتح فالقانون الدولي يميز بين أثر الاحتلال على أملاك الأفراد ، وأثره على أملاك الدولة صاحبة الإقليم ، فجوز الاستيلاء على أملاك الأفراد ، وأعطى للدولة المحاربة حق استغلال أملاك الدولة فقط^(٢) .

وفي الشرع الإسلامي يزول ملك المخاريق ، وتنتقل ملكية المقارات إلى الفاتحين بمجرد الاستيلاء عند الشيعة الإمامية والزيدية وأحمد بن حنبل ومالك في رواية مشهورة عنه ، وذلك لأنها مال زال ملك المخاريق عنه بالاستيلاء عليه ، فصار كالبلح نسبق إليه اليد ، فيتم تملكه بإحرازه.

(١) راجع الجزية والاسلام ، دانييل ديبيت : ص ٣٧ .

(٢) راجع أوبنهايم : ص ٢١٨ قانون الحرب ، جينة : ص ١٨٦ ، حافظ فام : ص

٣٣٣ ، ٦٠٦ على أبو حيف : ص ٣١٨ .

والرواية الثانية أنه لا تنتقل ملكيتها إلى النزاة إلا بالقسمة ، وعند الشافعي : تملك المقارات والمقولات بالاستيلاء والقسمة أو اختيار تملكها . وأما عند أبي حنيفة : فلا تنتقل الملكية إلا بالحيازة في دار الإسلام ، وموات الأرض التي فتحت عنوة أو صلحا لا يملك إلا بالإحياء بالاتفاق^(١) . وقد اختلف الفقهاء في حكم انتقال ملكية هذه الأراضي بعد الاستيلاء عليها :

أ - فذهب جمهور الصحابة والشافعية والظاهرية إلى أنه تنتقل ملكية هذه الأراضي من أصحابها إلى المسلمين^(٢) ، الخمس لمن ذكرتهم آية التثامن « واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول . . . » الآية^(٣) . والأربعة الأخماس الباقية للفاغين ، فإن طابت بتركها نفوس الفاغين بموض أو غيره وقفها ولي الأمر على مصالح المسلمين^(٤) .

ب - وقال الشيعة الإمامية والمالكية في المشهور عندهم : تصبح هذه الأراضي وقفا على المسلمين بمجرد الحيازة دون أن تحتاج إلى وقف الإمام ،

(١) راجع القواعد لابن رجب : ص ١٨٩ ، ٤١١ وما بعدها ، البحر الزخار ٢ ص ٢١٥ ، مفتاح الكرامة : ٧ ص ٧ ، الفتي : ٨ ص ٤٢٢ ، المحرر : ٢ ص ١٧٤ ، الحرقي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٨ ، مني المحتاج : ٤ ص ٢٣٤ للهند : ٢ ص ٢٤١ ، تأسيس النظر للدبوسي : ص ٥٧ .

(٢) ولكن لا تملك عند الشافعية على الراجح إلا بالقسمة بشرط الرضا بها أو اختيار التملك ، قال في الروضة : وإنما اعتبرت القسمة : لتضمنها اختيار التملك . والسبب في أن النسيمة لا تملك إلا بقسمة هو أنه لو ملكها الفاغون بالاستيلاء كالاصطياد والتعط لم يصح إرضاهم عنها والتنازل عنها لولي الأمر ، ولأن للإمام أن يخص كل طائفة بنوع من المال ، ولو ملكوا النسيمة لم يصح إبطال حقهم من نوع بنير رضام (راجع مني المحتاج : ٤ ص ٢٣٤) .

(٣) الاثقال : ٤١

(٤) الأم ، ٤ ص ١٠٣ ، ١٩٢ ، الروضة للترويح : ٢ ق ١٢٤ ب ، الحاوي للماوردي :

١٩ ق ١٤٢ ب ، المحلى : ٧ ص ٣٤١ .

ولا تكون ملكاً لأحد ، ويصرف خراجها^(١) في مصالح المسلمين من أرزاق المقاتلة وبناء القناطر والمساجد وغير ذلك من سبل الخير ، إلا أن يرى ولي الأمر في وقت من الأوقات أن المصلحة تقتضي القسمة . قال اللخمي^(٢) من المالكية : لا أعلم خلافاً في أرض الضوة إن قسمت كانت قسمتها ماضية ولا تنقض^(٣) . وإذن فهذا الرأي قريب من مذهب الخنابلة الآتي ذكره .

ج - قال الخنابلة في أظهر الروايات عن أحمد : إن الإمام يفعل ما يراه الأصلح من قسمتها ووقفها نظير خراج دائم يقرر عليها كالأجرة ، وتكون أرضاً عشرية خراجية : العشر على المستغل . والخراج على رقبة الأرض . وفي رواية : تصير الأرض وقفاً^(٤) بنفس الاستيلاء عليها ، والرواية

(١) الخراج : لغة هو ما حصل من ربح أرض أو كرائتها أو أجرة غلام ومحومات ممي ما يأخذه السلطان خراجاً فيقع على الضريبة والجزية ومال الفيء ، ويختص في الغالب بضريبة الأرض ، وفي جامع الرموز : الجزية تسمى بالخراج وخراج الرأس ، فهذا صريح في جواز إطلاق الخراج على الجزية بلا قيد ، والخراج والجزية أمران موقوفان عند الرومان ، وفي العهد الامبراطوري كانت عندهم أخرجة كثيرة (راجع الاحكام السلطانية للماوردي طبعة الحلبي : ص ١٥٢ ، تاريخ الاسلام السياسي : ١ ص ٥٩٦ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢١٨) .

(٢) هو علي بن محمد الرقي ، أبو الحسن ، المعروف باللخمي ، فقيه مالكي له معرفة بالأدب والحديث فيرواني الأصل ، صنف كتباً مفيدة منها التبصرة ، توفي سنة ٤٧٨ هـ .

(٣) السكافي : ١ ص ٦٢٦ ، مفتاح الكرامة : ٤ ص ٢٣٩ وما بعدها ، الفرح الرضوي : ص ٣١٠ ، الروضة البية : ١ ص ٢٢٢ ، الخري ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٨ ، الخطاب : ٣ ص ٣٦٦ ، المدونة : ٣ ص ٢٧ ، مختصر ابن الحاجب : ق ٤٦ ب ، الفوائين الفقيهية : ص ١٤٨ ، رسالة بأحكام الأراضي الخراجية بمكتبة الأزهر رقم ٢٩٠ مجاميع : ق ١٧٩ ، المختصر النافع في فقه الامامية : ص ١٢٨ .

(٤) معنى وقفها : تركها على حالها بدون قسمة بين الفانين ، لا انه انشأ تحييسها وتسجيلها على المسلمين (كشف القناع في باب احكام الذمة) .

الثالثة : الواجب قسمتها (١) .

د - قال الحنفية والزيدية والمهادوية : الإمام فيها بالخيار إن شاء قسمها بين المسلمين ، كما فعل رسول الله ﷺ بخير ، وإن شاء أقر أهلها عليها ووضع عليهم الجزية ، وعلى أراضيهم الخراج ، فتكون أرض خراج وأهلها أهل ذمة . وقال بعض الحنفية كابن عابدين : القسمة بين الثاغين أولى عند حاجتهم وتركها بيد أهلها أولى عند عدم الحاجة لتكون عدة للمسلمين في المستقبل (٢) .

الأدلة :

يتبين من عرض هذه المذاهب أن الفقهاء متفقون على جواز قسمة الثنائيم بين الثاغين ، وذلك لمعوم قوله تعالى في الأرضين وغيرها : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة والرسول ولقدي القربي واليتامى والمساكين وابن السبيل ... » (٣) .

بينت الآية إعطاء خمس الغنيمة لمؤلاء ، وبسبارة أخرى للدولة ، والأربعة الأخماس الباقية ملك للثاغين من غير خلاف بين الأمة ، بدليل إسناد الحق في الغنيمة للثاغين في قوله تعالى « غنمتم » أسنده إليهم إسناد الملك إلى مالكه (٤) . وبدليل ما يثبت السنة بقول الرسول ﷺ وفعله .

(١) الفرح الكبير : ١٠ ص ٥٣٨ ، المحرر : ٢ ص ١٧٨ ، أحكام أهل القنعة لابن القيم : ص ١٠٢ ، زاد المعاد : ٢ ص ١٧٣ .

(٢) راجع المبسوط : ١٠ ص ١٥ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، فتح القدير : ٤ ص ٣٠٣ ، حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣١٦ ، ٣٥٢ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢١٩ ، سبل السلام : ٤ ص ٥٦ .

(٣) الاقوال : ٤١

(٤) زاد المعاد : ٢ ص ٦٨ ، مذكرة التفسير الرابعة في الأزهري : ص ١٣٥ ، أحكام القرآن لابن العربي : ٢ ص ٨٥١ ، التسطلات : ٥ ص ١٩٥ .

قال رسول الله ﷺ - فيما رواه أحمد ومسلم وأبو داود - : « أما قرية
أنتنوها وأقمتم بها فسيتم فيها ، وأما قرية عصمت الله ورسوله فإن خمسها
لله ورسوله ثم هي لكم » (١) . فالمراد بالقرية الأولى : النية ، وبصرف
مصارفها ، والمراد بالقرية الثانية : ما أخذ عنوة فيكون غنيمة يخرج منه
الخمس وباقيه للغانين وهو معنى قوله : « ثم هي لكم » أي باقيا . قال
الخطابي (٢) : فيه دليل على أن أرض العنوة حكمها حكم سائر الأموال التي
تنتم وأن خمسها لأهل الخمس وأربعة أخماسها للغانين .

وقد ثبت أن الرسول عليه السلام قسم خير بين الغانمين بعد أن
فتحت عنوة (٣) . وقسم أيضاً أموال بني قريظة وبني النضير (٤) ، وقال
عمر بن الخطاب : « أما والذي نفسي بيده ، لولا أن أترك آخر الناس
بياناً (٥) ، ليس لهم شيء ، ما فتحت علي قرية إلا قسمتها كما قسم رسول

وجه هذا الاستنباط من الآية بماثل وجه استنباط الحكم من قوله تعالى : « فان لم يكن
له ولد ، وورثه أبواه فلاهما الثلث » فأضاف سبحانه الميراث للأبوين ، ثم صمى للأُم الثلث ،
فلم أن للاب الثلثين الباقيين ، وهذا النوع من دلالة السكوت بسببه الخفية يان ضرورة ، وعند
الجميع يعتبر بياناً جلياً .

- (١) فتح مسلم : ١٢ ص ٦٩ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٢٢٦ ، الأموال : ٥٧ .
(٢) هو أحمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي ، أبو سليمان ، فيه محدث من نسل زيد
ابن الخطاب (أخى عمر) ، له كتب منها « معالم السنن » مجلدان ، توفي سنة (٣٨٨ هـ) .
(٣) فتح مسلم : ١٢ ص ١٦٤ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٢١٧ ، نيل الأوطار :
٨ ص ١٢ .
(٤) فتح مسلم : ١٢ ص ٩١ ، زاد المعاد : ٢ ص ٦٨ ، ميني بخاري :
١٥ ص ٤٦ .

(٥) البيان : المضم الذي لا في له ، والمعنى لولا أني أتركهم فقراء مطومين لا في لهم
أي متساوين في الفقر ، لأنه إذا قسم البلاد المفتوحة على الغانين بقي من لم يحضر الغنيمة ومن
يحيى بعد من المسلمين غير شيء منها . فذلك تركها لتكون بينهم جميعاً . قال الأزهري : هي
لغة صحيحة لكنها غير فاشية في لغة مد . (راجع النهاية لابن الأثير : ١ ص ٦٩ ، فتح
الباري : ٧ ص ٣٩٥) .

الله ﷺ خير ، ولكني أتركها خزانة لهم يقتسمونها^(١). فكان رأيي
عمر أن يترك الأرض ولا يقسمها .

هذا قدر مشترك متفق عليه بين الأئمة إلا أنهم اختلفوا في اعتبار
القسمة أمراً ملزماً لولي الأمر ، أم أن له الخيار في خصال أخرى .

فقال الشافعية والظاهرية ورواية عند المالكية : يجب قسمة الأراضي
بين الفاعين كسائر الأموال محتجين بما سبق من الأدلة ، وأنه يسوى
بين المقارات والمنقولات ، إذ لا موجب للتفرقة إذ أن كلاً منها مال
جاء من أهل الحرب بطريق القهر والظلمة . وبذلك يتفق عموم القرآن
في آية الأنفال : « واعلموا أنما غنمتم من شيء ... » بوجوب القسمة ..
مع فعله ﷺ الذي يجري مجرى البيان للمجمل فضلاً عن العام^(٢) .
وأما آية الحشر « وما أفاء الله على رسوله منهم .. »^(٣) فهي في النقص على
ما هو الظاهر من ذلك . فالآيتان ليستا على معنى واحد . وقالوا ليسا
مبدأً : إذا لم يقسم ولي الأمر الأرض فعليه أن يستطيب الفاعين كما
استطاب رسول الله ﷺ أنفس الفاعين يوم حنين بمن صار في يديه سي
هوازن ، وكما فعل في خير وبني قريظة (روى ذلك البخاري والبيهقي^(٤)
وغيرهما) ، وكما استطاب عمر بن الخطاب الفاعين بعد فتح سواد العراق
بعوض أو بغيره ، فصارت الأرض وفقاً أي شيئاً بعد أن كانت غنمة .

(١) صحيح البخاري : ٤ ص ٨٦ .

(٢) مجمع الزوائد : ٥ ص ٣٤٠ ، بداية المجتهد : ١ ص ٣٨٨ .

(٣) الآيات ٦ - ١٠ .

(٤) سنن البيهقي : ٩ ص ٦٤ ، ١٣٦ ، البداية والنهاية : ٤ ص ٣٥٢ .

فقد أعطى عمر جريراً البَجَلِيَّ (١) عوضاً من سهمه ، وأعطى امرأة بجيلة عوضاً من سهم أبيها (٢) ، وذلك لأن حق الغائبين قد ثبت في الغنيمة بعد الفتح بالاستيلاء ، فلا يملك الإمام إبطال هذا الحق بترك الأرض في أيدي أهلها كالمقول ، ومن لم يطلب نفساً منهم فهو أحق بحقه .

والمذاهب الثلاثة الباقية ومن معهم كما ذكرنا قريباً تختلف في أساس واحد .

فقال المالكية في المشهور عندهم والشعبة الإمامية : تصبح الأرض وقتاً بمجرد الاستيلاء عليها أي كآثر طبيعي لازم دون حاجة أصيلة من الإمام ولا لتطيب أنفس المجاهدين ، محتجين بفعل عمر حيث وقف الأراضي التي افتتحها كمصر والشام والعراق (٣) .

وقال الحنفية والحنابلة ومن معهم كما عرفنا سابقاً : إن الأصل المقرر أن يكون للإمام الخيار في الأراضي . فله أن يقسمها وله أن يتركها

(١) هو جرير بن عبد الله البجلي ويكنى أبا عمرو ، الصنعائي المشهور اختلف في وقت إسلامه ، وقد طلى النبي صلى الله عليه وسلم سنة عشر وبعثه إلى ذي الخلصة فهدمه ونزل الكوفة بعد ذلك واجتنب بها داراً في بجيلة ، قدمه عمر في حروب العراق على جميع بجيلة ، وكان لهم أمر عظيم في فتح القادسية مات سنة (٥١ هـ) في ولاية الضحاك بن قيس طى الكوفة . وذو الخلصة : بيت كان يدعى الكعبة البائية الختم ، كان فيه صنم اسمه الخلصة .

(٢) الحاوي : ١٩ ق ١٣٨ ب أسنى المطالب : ٢ ق ٦ من باب الجهاد ، الخلافات للبيهقي : ق ١ من كتاب القسمة والقي ، معنى المحتاج : ٤ ص ٢٣٤ .

(٣) انظر شرح المجموع : ١ ص ٢٧٤ ، الخطاب : ٣ ص ٣٦٦ ، منيع الجليل : ١ ص ٧٣٥ ، بداية المجتهد : ١ ص ٣٨٧ ، القواين الفقهية : ص ١٤٨ مفتاح الكرامة : ٧ ص ٦ .

وقفاً، وعمر رضي الله عنه قد استعمل حقه فقرر أن تكون وقفاً أي ملكاً للجماعة الإسلامية بأن ملكية الرقبة للدولة، وملكية المنفعة فقط لأهلها القائمين عليها .
هذا كله خلاف نظري حتى عند الشافعية فإن الأرض في عهد عمر كانت وقفاً . لكن ما هي أدلة الجمهور في إعطاء الخيار للإمام في وقف الأرض ، أو قسمتها بين الفاعلين . وبالجملة فهي أدلة لمر فيها ذهب إليه .

١ - إن آية الأنفال : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة... » وآيات الحشر « وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب .. ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله والرسول ولذي القربى ... للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم ... والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم ... والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم » (١) .

هذه الآيات في الأنفال والحشر واردة في موضوع واحد ، ولكن آية الحشر مخصصة لآية الأنفال أي أنه بعد أن كانت الثانية شاملة للأرض والمنقول خصصتها آية الحشر بما عدا الأرض . أما في الأرض فقد أعطت آية الحشر الحق للإمام في أن ينصرف بما يجده من المصلحة : إما أن يقف الأرض ، أو يقرها في أيدي أهلها ويضع عليها الخراج ؛ لأن آية الأنفال توجب التخميس ، وآية الحشر توجب القسمة بين المسلمين جميعاً دون التخميس ، والدولة مفوضة في ذلك ، فيكون الإمام مخيراً

(١) الآيات من ٦ - ١٠ في سورة الحشر .

بين التخميس وترك التخميس ، وبذلك يجمع بين الآيتين^(١) . والجمع بين الأدلة عند جصاعة من الأصوليين مقدم على القول بالنسخ : أي بنسخ آية الحشر لآية الانفال كما قال البعض هنا^(٢) .

قال الجصاص : فيكون تقدير الآيتين بمجموعها : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة ، في الأموال سوى الأرضين ، وفي الأرضين إذا اختار الإمام ذلك ؛ « وما أفاء الله على رسوله ، من الأرضين فله وللرسول إن اختار تركها على ملك أهلها ، ويكون ذكر الرسول هنا لتفويض الأمر إليه في صرفه إلى من رأى ، فاستدل عمر رضي الله عنه من الآية بقوله « كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم » وقوله تعالى : « والذين جاؤوا من بعدهم ، وقال : لو قسمتها بينهم لاصارت دولة بين الأغنياء منكم ، ولم يكن لمن جاء بعدهم من المسلمين شيء » ، وقد جعل لهم فيها الحق بقوله : « والذين جاؤوا من بعدهم ، »^(٣).

(١) وإذن فيكون التي : وهو ما أخذ به غير قتال مصرونًا لمصالح المسلمين بفعل ولي الأمر في ذلك ما يراه مصلحة ، ولا يخمس الشيء عند الجمهور خلافاً للشافعية والزيدية . وعلى رأي الجمهور فإن سيرة أهل العدل أن يبدأ بسد الخواف والتخوف وإعداد آلة الحرب وإعطاء المقاتلة (كما نظمت ذلك الدواوين قديماً) ، فإن فضل شيء فللفضاة والعمال وبنان المساجد والقناطر ثم يفرق على الفقراء ، فإن فضل شيء فالإمام مخير بين تفرغه على الأغنياء وحبه لنوابي الإسلام .

(انظر القوانين الفقيه لابن جزى : ص ١٤٧ ، ١٥٠ ، بداية المجتهد ، طبعة صبيح : ١ ص ٣٢١ ، فتح المبين شرح قرة العين للمليباري : ص ٥٤ . نهاية المحتاج : ص ١٠٦ البحر الزخار : ص ٤٤٢) .

(٢) راجع المقدمات الممهدة لابن رشد : ١ ص ٢٧١ وما بعدها .

(٣) أحكام القرآن للجصاص : ٣ ص ٤٣٠ ، وراجع المنتقى على الموطأ : ٣ ص ٢٢٣ وما بعدها ، الفرح الكبير للمقدسي : ١٠ ص ٥٤٧ ، المسوط : ١٠ ص ١٦ ، الروض الائق : ٢ ص ٢٤٧ .

فالرسول عليه السلام قد عمل بآية الانتقال ، وعمر قد عمل بآية النية ، وليس فعل النبي ﷺ يراد لفعل عمر ، لأن فعل الرسول إما على سبيل الإباحة لجهالة صفة الفعل منه ، أو على سبيل الوجوب فهو واجب بخير ، بدليل الآية التي استنبط منها عمر خصلة الواجب الأخرى^(١) . قال عمر - فيما رواه أبو داود - : فاستوعبت هذه الآية (آية الحشر) الناس إلى يوم القيامة^(٢) . وقال - فيما رواه ابن أبي شيبة والبيهقي - : «وإن ما من أحد من المسلمين إلا وله حق في هذا المال أعطي منه أو منع حتى راح بدينه»^(٣) .

وبناء على هذا شملت آية الحشر جميع المؤمنين، وشركت آخرهم بأولهم في الاستحقاق . ولا سبيل إلى ذلك إلا بعدم قسمة الأرض وهو معنى وقفها عند المالكية^(٤) . وليس معناه الوقف الذي يمنع من نقل الملك في الرقبة ، بل يجوز بيع هذه الأرض كما هو عمل الأئمة ، وقد أجمع العلماء على أنها قورث ، والوقف لا يورث إلى آخر ما هنالك من فروق^(٥) .

فإن قيل : لم لا تكون آية «والذين جاؤوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا» استثناءً لكلام جديد ، وخبر الكلام في قوله تعالى : «يقولون ربنا اغفر لنا» ، ولا ضرورة إلى المطف لإمكان الاستئناف ؟

(١) البقرة البيضة في الغيبة : ق ١٠٢ .

(٢) سنن أبي داود : ٣ - ١٩٥ ، السطواني : ٥ - ٢٠١ .

(٣) سنن البيهقي : ٦ - ٣٥١ .

(٤) راجع المنتهى على الموطأ : ٣ ص ٢٢٤ .

(٥) نفس المرجع السابق : ٣ - ٢٢٣ ، زاد المعاد : ٢ - ٦٩ .

فيجاب عن ذلك بأن الاستئناف هنا لا يصح لأنه يكون حينئذ خبراً عن كل من جاء بعد الصحابة أن يستغفر لهم ، وهذا مخالف للواقع، فإن أكثر المرافضة^(١) وغيرهم سبوا الصحابة ولم يستغفروا لهم ، فلو كان كلام الله خبراً لزم الخلف ومضارة الواقع . وهذا باطل في حق الله ، لأن إخبار الله صادق مطابق للواقع . ولذلك لزم القول بطف الكلام على بعضه ، فيستحق الذين جاؤوا بعد الصحابة قسماً من النعمة . ويكون قوله تعالى : « يقولون ربنا اغفر لنا » جملة حالية كالشرط للاستحقاق ، كأنه قال تعالى : « يستحقون في حالة الاستغفار وبشرطه . ولهذا قال مالك : « لا حق لمن سب السلف في الشيء » ، وحينئذ لا يلزم الخلف في كلام الله . أو أنها استئناف أخبار وليست حالاً^(٢) وهو الجواب الأول لأنه تعالى يذكر شأن أهل الإيمان وما ينبغي أن يكونوا عليه ، فيكون الكلام استئنافاً مطروحاً عطف الجمل ، لا عطف المفردات .

والخلاصة أن هذه الحجة راجعة إلى دلالة نص آية « والذين جاؤوا من بعدهم » وإشارة النص تفيد القطع^(٣) .

(١) م الذين يرفضون الإمامة الشيخين أبي بكر ومروزي رضي الله عنهما وم متأخرو الزيدية وبيعة الشيعة (راجع المذاهب الاسلامية للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : ص ٧٨) .

(٢) انظر تفسير الطبري : ٢٨ ص ٢٤ ، تفسير ابن كثير : ٨ ص ٢٩٧ ، البحر المحيط : ٨ ص ٢٤٨ ، القسطلاني : ٥ ص ٢٠١ .

(٣) وجه « هارتمان » إلى هذا النص قدراً قاسياً شديداً . وفي رأيه أن الفعل « أفاء » لا ينسب إلى « في » كما فهمه فقهاء المسلمين (أي الدخول من ضريبة الأرض وضريبة الرأس) ، وإنما إلى الضائم المنقولة وبيننا تشير الآيات ٦ - ٨ إلى هذه الضائم فإن الآيتين ٩ - ١٠ تتناولان موضوعاً مختلفاً تماماً هو الملاقة بين الانصار والمهاجرين في المدينة . والواقع كما لاحظ « برشم » أن كلمة « في » لها معنى عام وهو كل ما أخذ من العدو وقد تبين ذلك في سيرة الرسول ومن بعده حين صرف هذا النوع من المال لمصالح المسلمين ، كما في أموال بني النضير بخلاف الضائم المنقولة التي كانت تخصص للفاغين . وأما استناد عمر إلى آية التي « فليس بهم » إذ أن لدى عمر =

٢ - ترك رسول الله ﷺ قري لم يقسمها ، وقد ظهر على مكة
عنوة - كما خرج مسلم على ما هو الأصح عند العلماء (١) - وفيها أموال
فلم يقسمها وظهر على قريظة والنضير ، وعلى غير دار من دور العرب ،
فلم يقسم شيئاً من الأرض غير خيبر . فكان الإمام بالخيار : إن قسم
كما قسم رسول الله ﷺ فحسن ، وإن ترك كما ترك رسول الله ﷺ
غير خيبر لحسن (٢).

٣ - إجماع الصحابة رضي الله عنهم على ما ارتآه عمر حينما فتح سواد
العراق ، فقد ترك الأراضى في أيدي أهلها وضرب على رؤوسهم الجزية ، وعلى
أراضيهم الخراج بمحض من الصحابة محتجاً بآيات الحشر السابق ذكرها ،
ولم ينقل أنه أنكر عليه منكر ، فكان ذلك إجماعاً منهم .

فإن قيل : لا تم دعوى الإجماع لأن بلالاً وسلمان خالفاً عمر .
فيرد على ذلك بأنهم وافقوه بعدئذ بدليل ما قال أبو هريرة : قد دعا عمر رضي
الله عنه على المنبر وقال : اللهم اكفني بلالاً وأصحابه ، فلم يحمدوا وندموا
ورجموا إلى رأيه (٣) .

=سنداً واضحاً هو سنة الرسول العملية في عدم قسمته بعض الأراضى كما سنين ، وكل الذي فله
مر هو الأخذ بأحد الحكمين في العرع لما رأى من تحقق مصلحة عامة للمسلمين في إبقاء أرض
السواد ملكاً للدولة . (راجع الجزية والإسلام ، دانييل دينيت ص ٥٢ - ٥٣) .

(١) بداية المجتهد : ١ ص ٣٨٨ .

(٢) القسطلاني : ٥ ص ٢٠٢ ، زاد المعاد : ٢ ص ٦٩ ، الخراج لأبي يوسف : ٦٨
القياس لابن تيمية : ٤٠ .

(٣) انظر شرح السيرة الكبير : ٣ ص ٢٥٤ ، الخراج : ٢٧ ، ٣٥ ، القسطلاني :
٥ ص ٢٠٠ ، الاموال : ٥٨ .

٤ — المقول : إذا قسمت بين الغانين الأرض المفتوحة التي كانت أن تشمل معظم العالم في أوج الفتوحات الإسلامية . لماذا يبقى ثلث يأتي بعدهم ؟ ومن أين تجد خزانة الدولة نفقاتها لإتقانها في المصالح السامة للمسلمين ؟ لهذا قال عمر بعد أن تلا آيات النِّء في سورة الحشر : وقد أشرك الله الذين باتون من بعدكم في هذا النِّء ، فلو قسمته لم يبق لمن بعدكم شيء ، ولئن بقيت ليلفن الراعي بصنماء نصيبه من هذا النِّء ودمه في وجهه ، وقال أيضاً : « رأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلتزمونها ، رأيتم هذه المدن المظلمة — كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر — لا بد لها من أن تشحن بالجيوش وإدارة العطاء عليهم ، فمن أين يبطي هؤلاء إذا قسمت الأرضون والمروج ؟ » . فقالوا جميعاً : الرأي رأيك فنعم ما قلت وما رأيت (١) .

وإذا قسمت الأرض بين الغانين واشتغلوا بالزراعة وتركوا الجهاد ، فسرعان ما تضعف الأمة الإسلامية وتصبح نهبة للطامعين ؛ بل إن في ذلك أمراً مهماً بالنسبة للاقتصاد العام ، حيث إن الإنتاج يحافظ عليه ، لو تركت الأرض في أيدي أهلها لطول خبرتهم بها وتمرنهم على الزراعة ، بخلاف العرب الذين لم يألوا حياة الزراعة والمدينة .

يتلخص من هذه الأدلة أنه قد حصل بدلالة الآية وإجماع السلف والسنة تخيير الإمام في قسمة الأرضين ، أو تركها ملكاً لأهلها ووضع الخراج عليها .

(١) فرح السير الكبير : ٣ ص ٢٥٤ ، الخراج : ص ٢٤ وما بعدها ، فتوح البلدان : ص ٢٧٥ ، الأموال : ص ٥٧ .

مناقشة وترجيح :

إذا قارنا بين أدلة الشافعية والجمهور تبين لنا ما يلي:

أولاً - إن كلاً من القائلين بقسمة الأرض ، والقائلين بتخير الإمام بين قسمتها ووقفها يجدون ما يؤيد رأيهم من القرآن في آية الانتقال وآيات الحشر .

والواقع أن الآيات فيها دلالة لكلا المذهبين ، وأنت كلاً من آية الانتقال وآية الحشر محكمة . . لا نسخ فيها كما ادعى ذلك بعضهم؛ إذ لا تنافي كل منها الأخرى .

والمعروف أن آية الحشر التي نزلت في بني النضير كانت بعد نزول سورة الانتقال التي نزلت في بدر^(١) .

ونحن نرى أن آية الحشر ليست مخصصة لآية الانتقال فيما عدا الأرض . وأنه لا يجب قسمة الأرض بمقتضى آية الحشر إذ لا دليل على التخصيص ، وإنما آية الانتقال هي في التناهم المنقولة وآية الحشر في الأراضي ونحوها فلا داعي للتخصيص .

ثانياً - ثبت عن الرسول عليه الصلاة والسلام قسمة الأرض وترك القسمة، وذلك بحسب المصلحة وما رآه خيراً للمسلمين.

ثالثاً - نحن نرحب أنت النبيء والنعمة بمعنى واحد وهو ما جاء من المدو كما تقتضي بذلك اللفظ ، أي لا يفرق بينها في كون النبيء ما كان بصلح والنعمة ما كان بحرب ، يؤيدنا في هذا كلام منكري الحقيقة الشرعية إذ يرون أن اللفظ قبل أن يشتر في المعنى الشرعي لا يحمل عليه . وبناء على ذلك فإن آية الانتقال وآية الحشر شاملتان لجميع الأموال المضمومة لأن آية الحشر تجمل النبيء كله خمسة سهام ، وآية الانتقال إنما تقسم هذه

(١) راجع الناسخ والنسخ في القرآن الكريم للنحاس : ص ٢٣٢ .

القسمة فحسب ، ومعنى هذا أن الإمام غير ، وإذن فيعمل بكل منها على حدة أي أن الإمام غير بين القسمة وعدمها ، وحينئذ تنسق أقوال الفقهاء ، فإن سبب الخلاف بينهم مرجعه إلى تخصيصهم الغنيمة فيما فتح عنوة ، والقيء فيما فتح صلحاً ، فضيقوا بذلك على أنفسهم بناء على ما فهموه من هذه الآيات وعلى الأخص آيات الحشر .

وابعاً - اضطر الشافعية لمسيرة مبدئهم الذي يقرر وجوب قسمة الأرض أن يقولوا : إن ما لم يقسمه الرسول ﷺ من الأراضي ، أو عمر ما افتتحه ، فإنه قد حصلت استطابة لأنفس الغانمين بموض أو غيره . واضطروا أيضاً أن يقولوا : إن مكة فتحت صلحاً ولم تفتح عنوة ، ليوفقوا بين مبدأ عدم القسمة كما في مكة وحكم أرض عنوة . وقالوا في حديث من الرسول ﷺ على أسارى بدر - فيما رواه أحمد والبخاري وأبو داود - « لو كان المطعم بن عدي (١) حياً ثم كلمني في هؤلاء التقي لتركتهم له ، لو ترك السبي للمطعم كان يستطيب الغانمين كما فعل في سبي هوازن . ورد عليهم ابن المنير (٢) فقال : وهذا تأويل ضعيف لأن الاستطابة عقد من العقود الاختيارية يحتمل أن يدعن صاحبها وأن لا يدعن ، فكيف بت الرسول عليه الصلاة والسلام القول بأنه يعطيه إياهم ، والأمر موقوف على اختيار من يحتمل أن لا يختار ، والبت في موضع الشك لا يليق بمنصب النبوة . والفرق بين هذا وبين سبي هوازن أنه عليه الصلاة والسلام لم يعط هوازن ابتداء ، بل وقف أمرهم ووعدهم أن يكلم المسلمين ويستطيب

(١) هو المطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف من قريش رئيس بني نوفل في الجاهلية وقادهم في حرب « الفجار » سنة ٣٣ ق . هـ ، وهو الذي أجاز رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أنصرف عن أهل الطائف وعاد متوجهاً إلى مكة وكان أحد الذين مزقوا الصحيفة التي كتبها قريش على بني هاشم . توفي قبل وفاة بدر سنة (٥٢ هـ) .

(٢) هو عبد الواحد بن منصور بن محمد بن المنير فخر الدين الاسكندري المالكي مفسر له شعر ونظم في « كان وكان » وفاته بالاسكندرية سنة (٧٣٣ هـ) .

نفوسهم ، بخلاف حديث المظلم فإنه جزم بأنه لو كانت حياً وكله في السبي لأعطاه إياه (١) .

ويمكننا أن نفهم أن تمويض بعض الثامنين كان على سبيل التنفيل (٢) قبل القتال الذي يعتبر حقاً مقررأ لولي الأمر (٣) ، وذلك بدليل دعاء عمر على بلال وأصحابه . فأبي طيب نفس في ذلك ؟ بل وإنت القول باستطابة أنفس الثامنين مخالف لتطيل عمر بقوله : « لولا آخر المسلمين » (٤) .

خامساً - إن رأي عمر الذي جعل الله الحق على قلبه ولسانه ليس من باب تغير الأحكام بتغير الأزمان (٥) . وإنما هو رأي مستند إلى الكتاب

(١) القسطلاني : ٥ ص ٢١١ ، زاد المعاد : ٢ ص ٦٨ ، فتح الباري : ٨ ص ١٠ .
(٢) التنفيل : من النفل هو الزيادة على السهم في القنينة وهو ما يشترطه الإمام الفسازي زيادة على سهمه ، وهو مفروع لفعله صلى الله عليه وسلم مع ابن عمر وأصحابه حينما بنهم إلى نجد وقدره متروك لولي الأمر . (شرح السير الكبير : ٢ ص ١٢ ، المدونة : ٣ ص ٣٠ ، الوجيز : ١ ص ٢٩٠ ، المغني ٨ ص ٣٧٨ ، الفرح الرضوي : ٣ ص ٣١٠ ، البحر الرخار : ٥ ص ٤٤٣) .

(٣) الأموال : ٦٢ ص ٢ ، زاد المعاد : ٢ ص ١٧٣ .

(٤) القسطلاني : ٥ ص ٢٠٠ .

(٥) قارن بحث أستاذنا الدكتور محمد يوسف موسى في مجلة القانون والاقتصاد ، السنة ١٣ : ٤٠٥ وما بعدها ، وبحث أستاذنا الدكتور علي حسن عبد القادر وهو « ملكية الأرض وحيازتها في الاسلام » : ص ٨ الذي قدمه الندوة العالمية الاسلامية في باكستان عام ١٩٥٨ ، فإنها اعتبرا رأي عمر في هذه المسألة اجتهداً راعى فيه تغير المصلحة . وبقرّب من هذا النهج ما أورده أستاذنا محمد سلام مذكور من الامثلة على أن لولي الأمر سلطة تغير الأحكام على وفق المصالح والمفاسد من غير أن يصطدم بقاعدة عامة ، وقد اعتبر الاستاذ صنيع عمر صورة مخالفة لما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم من قسمة القنائم ، والحكم مختلف لاختلاف الجزئيتين مما جعله ليس تغيراً في الحقيقة ، لاختلاف الوصف مما كان في عهد الرسول عليه السلام . فالمصلحة في عهد عمر تقضي بالمحافظة على مصلحة الثغور والدراري . وقد حققنا أن مسلك عمر مستند من سنة الرسول صلى الله عليه وسلم أيضاً وليس محض اجتهد له إلا أن يقال : إن عمر اجتهد في تحقيق المصلحة وأن اجتهد مبنى على سنة فعلية للرسول عليه السلام . وعلى كل حال فولي الأمر =

والسنة كما بينا دلالتها . وذلك بدليل تردد عمر بين القسمة وعدمها ، وأن كلاً من الأمرين جائز في الشريعة فقد قال : لولا آخر الناس ما افتتحت قرية إلا قسمتها (١) ، وبدليل ما روى أحمد ومسلم وأبو داود عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « منعت العراق درهمها وقفيزها ومنعت الشام مدنيها ودينارها ، ومنعت مصر أردبها ودينارها ، وعدتم من حيث بدأت ، شهد على ذلك لحم أبي هريرة ودمه (٢) » . فقد أخبر النبي ﷺ بما سيكون من ملك المسلمين هذه الأقاليم ووضعهم الجزية والخراج ، ثم بطلان ذلك ، فقد علم النبي ﷺ بأن الصعابة يضمنون الخراج على الأرض المغنومة ، ولم يرشدهم إلى خلاف ذلك بل قرره وحكاه لهم .

لهذا كله نرى أن الصحيح قسمة المنقول إذ لم يرد عن الرسول عدم قسمته ، وإن كانت الآيات عامة كما قلنا ، وأن يترك الأمر في المقار والأرض لولي الأمر بفعل ما يراه مصلحة للمسلمين جلياً ، عملاً بموم آتي الا فقال والخير . والموم في الثانية : هو أن الله تعالى أخبر عن النبي ، وجعله ثلاث طوائف : المهاجرين والانصار ، والذين جاؤوا من بعدهم ، فهي عامة في جميع التابعين والآتين بعدهم إلى يوم الدين ، ولا وجه لتخصيصها ببعض مقتضياتها (٣) . جاء في صحيح مسلم (٤) : أن النبي

= بالخيار بين القسمة وعدمها وقد أخذ عمر بحق منقول له فقط . (راجع المدخل للفقه الاسلامي ص ٤٧ - ٤٨) وبجاء الاباحة عند الاصوليين والفقهاء في مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣١ العدد الرابع : ص ٨٠٦ - ٨٠٧ . وانظر المدخل الفقهي العام للاستاذ الزرقاء : ص ١٤٠ حيث اعتبر رأي عمر مستنداً إلى نص قرآني وليس عبقرية اجتهادية خالف فيها نصوص الشريعة . (١) الاموال : ص ٥٨ .

(٢) انظر نيل الاوطار : ص ٨ ، سنن البيهقي : ص ١٣٧ .

(٣) أحكام القرآن لابن العربي : ص ١٧٦٧ ، الاموال : ص ٦٣ ، بداية المجتهد : ١

ص ٣٨٨ ، زاد الماد : ص ٦٩ .

(٤) ص ١٨٨ .

ﷺ خرج إلى المقبرة وقال: السلام عليكم دار قوم مؤمنين ، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون . وددت أني رأيت إخواننا فقالوا : يا رسول الله ألسنا بإخوانك ؟ فقال : بل أنتم أصحابي ، وإخواننا الذين لم يأتوا بعد ، وأنا فرطهم على الخوض (١) . فبين النبي ﷺ أن إخوانهم كل من يأتي بعدهم .

وقد علق الطحاوي (٢) على قصة الرسول ﷺ نصف خبير وترك نصفها لنوابه وحاجته فقال : فعلنا من ذلك أنه قسم وله أن يقسم ، وترك وله أن يترك ، ثبت بذلك أن هذا حكم الاراضي المفتوحة ، للامام أن يقسمها إن رأى ذلك صلاحاً للمسلمين ، وقد فعل عمر ذلك في أرض السواد بإجماع الصحابة ، فتركها للمسلمين أرض خراج ليتنفع بها من كان في عصره من المسلمين ومن بعدهم (٣) .

ويؤيدنا في الرأي الذي ذهبنا إليه . الشيخ الفزاري (٤) من كبار علماء الشافعية في رسالة مخطوطة عثرت عليها في مكتبة الازهر ، فإنه فوض الامر في الاراضي إلى ولي الامر ، وذكر أن آية الانفال ليست قطعية الدلالة على لزوم التخصيس . وقال : اختلف العلماء في قسم الثنائم

(١) الفرط بالتحريك : التقدم إلى الماء يطعم الواردة فيها . لم الارسان والدلاء ويمسأ الحياض ويستقي لهم . ومعنى الحديث أي أنا متقدمكم إليه (راجع لسان العرب : ٩ ص ٢٤١) .

(٢) هو أحمد بن محمد بن سلامة الازدي الطحاوي أبو جعفر فقيه اشتهر إليه رئاسة الحنفية بمصر توفي بالقاهرة سنة (٣٢١ هـ) .

(٣) القسطلاني : ٥ ص ٢٠٠ .

(٤) هو شيخ الاسلام عبد الرحمن بن ابراهيم بن ضياء الفزاري الوادسي الحنفي سنة (٤٦١ هـ) .

اختلافاً كبيراً مشهوراً ، وفعل الأئمة في ذلك أفعالا مختلفة ، فقسم بعضهم المال والمقار ، ووقف بعضهم المقار ، ورد بعضهم على الكفار الخراج ، والاختلاف كثير مؤنف جميعه بأن حكم النقيء والغنيمة راجع إلى رأي الإمام يفعل فيه ما يراه مصلحة ويستقده قرينة (١) .

وقال الإمام مالك في رواية عنه : إن رأى الإمام قسمة الأرض كان صواباً أو إن أداه الاجتهاد إلى أن لا يقسمها لم يقسمها (٢) .
والذي كان يحصل فعلاً أن تترك الأراضي بيد أهلها نظير خراج يؤدونه عنها مع تمتعهم بكافة الحريات الدينية والسياسية ، ماعدا التبعة العليا لرئاسة المسلمين (٣) . وفي ذلك ما يقطع بأن الإسلام لم يكن من أهدافه الوصول إلى منغم مادي أو استثمار اقتصادي .

٢ - الأرض التي جلا عنها أصحابها خوفاً :

هذا النوع الثاني من الأراضي هو المعروف عند الفقهاء بالنقيء . وهو المال الذي حصل من الحريين بلا قتال ولا إيجاف خيل ولا ركاب كالجزية والمشور التجارية (٤) .

والقانون الدولي يعتبر هذه الأرض في حكم ما افتتح بالسلاح والقوة . كذلك نجد في الإسلام أنه تنتقل ملكيتها إلى بيت المال بالاستيلاء عليها ، وتصير أملاك دولة . وقد عبر الفقهاء عن ذلك بأنها تصير وفقاً أي ملكاً

(١) راجع رسالة الرخصة العمية في حكم الغنيمة للقراري : ق ٢٤٣ ب ، ورسالة الدرة البتية في الغنيمة : ق ١٠١ ب .

(٢) راجع تفسير البحر المحييط لأبي حيان : ٤ ص ٤٩٨ ، القوانين الفقهية لابن جزي : ص ١٤٨ .

(٣) انظر الاسلام والنصرانية : ص ٧٥ ، الأموال لأبي عبيد : ص ١٠١ .

(٤) انظر بداية المجتهد : ١ ص ٣٨٩ ، المذهب : ٢ ص ٢٤٧ ، نهاية المحتاج : ص ١٠٥ ، أحكام أهل الذمة : ص ١٠٦ .

للأمة الإسلامية بمجرد الاستيلاء عليها ، وبضع ولي الأمر عليها خراجاً
بؤخذ كأجرة ممن يعامل عليها من مسلم أو معاهد . وصيرورتها وقفاً لأنها
ليست غنيمة ، فكان حكمها حكم الشيء يكون للمسلمين كلهم . ولم يختلف
في هذا فقهاؤنا بالنسبة للعقار ، إلا أن الشافعية والحنابلة في قول عندهم
ذكروا : إن وقفها يحتاج إلى صيغة من الإمام لتصبح هذه الأرض وقفاً ،
والراجع خلافه (١) .

أما المنقول في الشيء فيوقف أيضاً عند الجمهور ، ويصرف لمصالح المسلمين ،
أي الأمر فيه للإمام بفعل ما يراه مصلحة . وأما عند الشافعية : فيخمس
المنقول كالغنيمة ؛ لأن آية الشيء : « ما أفاء الله على رسوله ... » الآية ..
مطلقة ، وآية الغنيمة : « واعلموا أنما غنمتم من شيء ... » الآية .. مقيدة ،
فحمل المطلق على المقيد جملاً بينها لاتحاد الحكم ، فإن الحكم واحد ،
وهو رجوع المال من الحربين للمسلمين وإن اختلف السبب بالقتال
وعدمه (٢) .

غير أن مذهب الجمهور في هذا أصح بدليل ما روي مالك بن أنس
عن عمر قال : كانت أموال بني النضير مما أفاء الله على رسوله مما لم يوجب
عليه المسلمون بخيل ولا ركاب ، فكانت للنبي ﷺ خاصة ، فكان ينفق

(١) انظر فتح القدير : ٤ ص ٣٥٣ ، الخراج : ص ٢٣ ، السندي : ٨ ق
٥٧ ، الشرح الكبير للدردير : ٢ ص ١٧٥ ، الفواين الفقهية : ص ٦٦ ، الحاوي : ١٩
ق ١٤٣ ، الاحكام السلطانية للماوردي : ص ١٣٣ ، ولأبي يعلى : ص ١٣٢ ، مغني المحتاج : ٣
ص ٩٩ ، الشرح الكبير للمقدسي : ١٠ ص ٥٤٢ ، كشف القناع : ٣ ص ٧٥ ، المحرر : ٢ ص
١٧٩ ، وانظر في جواز وقف المنقول (شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٤٨ ، الوقف من الناجية
الفقهية والتطبيقية للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٥٣ وما بعدها) .

(٢) راجع زاد المعاد : ٣ ص ٢٢٠ ، الفواين الفقهية : ص ١٤٨ ، مغني
المحتاج : ٣ ص ٩٣ .

على أهل نفقة سنة ، وما بقي يجعله في الكراع والسلاح عبدة في سبيل الله (١) .

قوله : « كانت للنبي ﷺ خاصة » يؤيد مذهب الجمهور في أنه لا يخص النبي ، إذ من المعروف أن فدك والموالي (أموال بني النضير في المدينة) (٢) . كانت للرسول ﷺ خاصة ، ولمن بعده من الأئمة ، لقوله تعالى : « وما أفاء الله على رسوله منهم ... » وما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ... الآية ، أراد أن ذلك لا يقسم كالنساء ، بدليل قوله تعالى : « كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم » . وإذا أراد الإمام تفريق النبي بين المسلمين اتخذ ديواناً يحفظهم ويرتبهم ، ويجعل المطاء على حسب ما يتيسر له شهرياً أو غير ذلك (٣) .

٣ - الأرض التي فتحت صلحاً :

يتحدد حكم هذا النوع من الأراضي بموجب عقد الصلح . فهو إما أن يقع الصلح على أن تكون الأرض للمسلمين ، وإما أن يقع على أن تكون الأرض لأصحابها كارض اليمن والحيرة .

ففي الحالة الأولى : تصبح الأرض وفقاً للمسلمين كارض النوة وتعتبر من بلاد الإسلام كالأرض التي جلا عنها أهلها ، لأن النبي ﷺ فتح خير ، وصالح أهلها على أن يسلموا أرضها ولم يصف ثمرتها ، فكانت للمسلمين دونهم . روى البخاري والبيهقي وأبو داود عن ابن عمر رضي الله عنها قال : عامل النبي ﷺ خير بشر ما يخرج منها من ثمر أو

(١) فتح مسلم : ١٢ ص ٧٠ .

(٢) سيرة ابن هشام : ٢ ص ٣٣٧ .

(٣) البحر الزخار : ٥ ص ٤٤٢ ، اللهب : ٢ ص ٢٤٨ .

زرع^(١) ، وصالح النبي بني النضير على أن يجلبهم من المدينة، ولهم ما أقلت الإبل من المتعة والاموال إلا الحلقة (بني السلاح) وكانت مما أفاء الله على رسوله^(٢) .

ويوضع على هذه الأرض الخراج ويكون قابلاً لها ، فإذا اشترى مسلم بعضاً منها ظل ملتزماً بضريبة الخراج ؛ لأنه يعتبر أجرة في نظير الاتقاع بالأرض .

وهذا أمر متفق عليه بين الفقهاء^(٣) ، ويقره القانون الدولي لأن المعروف في القانون أن العقد شريعة المتعاقدين . ومن أم صور التراضي : التنازل ، فتملك الدولة كامل الأهلية أن تتنازل عن أجزاء من أقاليمها إما بمقابل أو بنير مقابل^(٤) .

وفي الحالة الثانية : تكون الأرض ملكاً لأهلها بموجب الصلح باتفاق الفقهاء^(٥) ، ويلتزم المسلمون بتنفيذ شروط الصلح كاملة ما دام هؤلاء قائمين على الصلح ، ولكن يوضع الخراج على الأرض يؤدونه عنها، ويكون لبيت

(١) صحيح البخاري : ٣ ص ١٠٥ ، ٥ ص ١٤٠ ، سنن البيهقي : ٦ ص ١١٣ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٣٥٧ .

(٢) العرح الكبير : ١٠ ص ٥٤٢ .

(٣) للدونة : ٣ ص ٢٦ ، المنتهى على الموطأ : ٣ ص ٢١٩ ، الحرفي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٤٩ ، الحاوي : ١٩ ق ١٤٣ ، كشف القناع : ٣ ص ٧٥ ، المحرر : ٢ ص ١٧٩ ، أحكام أهل القمة : ١٠٦ ، مفتاح الكرامة : ٤ ص ٢٣٩ ، المختصر النافع : ١١٤ .

(٤) انظر القانون الدولي العام ، لاستاذنا الدكتور حافظ غانم : ص ٣٣١ .

(٥) إلا أنه عند بعض الحنابلة : لا خراج على أرض صولح أهلها على أن الأرض لهم كإرض اليمن والحيرة ، ولا خراج على ما أحياء المسلمون كإرض البصرة (كشف القناع - باب حكم إرضين المغنومة ، ط مكة ، ص ٦٨٦ ، وقال في غاية المنتهى : ٤٦٧/١ : ولنا الخراج عنها) .

المال^(١) ، وهذا الخراج يعتبر في حكم الجزية ، فمَن أسلموا سقط عنهم عند الجمهور والشيعية الإمامية^(٢) ، بدليل ما كتب عمر بن عبد العزيز لعماله : ولا خراج على من أسلم من أهل الأرض .

أما عند الحنفية والشيعية والزيدية فلا يسقط ، لأن الخراج — كما يقولون — فيه معنى المؤنة ومعنى العقوبة ، ولذا يبقى على المسلم ولا يبتدأ به^(٣) .

وتعتبر الدار لمؤلاء عند الشافعية وبعض الحنابلة دار عهد أو صلح^(٤) . وعند الجمهور : تعتبر الدار بالصلح دار إسلام ، ويصير أهلها أهل ذمة تؤخذ منهم الجزية ، على حسب ما مر معنا في أحكام الدار .

ومن الجائز في الأوساط الدولية الحاضرة أن يتم اتفاق بين دولة وأخرى ، يحدد فيه حقوق والتزامات كل من الطرفين ومدى الملاقة

(١) راجع الخراج : ص ٦٣ ، تبين الحقائق : ٣ ص ٢٧٤ ، حاشية ابن مابدين : ٢ ص ٥٣ حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٧٥ ، القوانين الفقهية : ص ١٤٨ ، الأم : ٤ ص ١٠٣ ، ١٩٣ ، الفرج الكبير : ١٠ ص ٥٤٣ ، أحكام أهل الذمة لابن القيم : ص ١٠٥ .

(٢) لباب الباب : ص ٧٣ ، مختصر ابن الحاجب : ق ٤٦٨ ، الوسيط : ٧ ق ١٧٠ ب ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٤١ ، المحرر : ٢ ص ١٧٩ ، مفتاح الكرامة : ٤ ص ٢٣٩ وما بعدها ، المختصر النافع : ص ١١٤ .

(٣) مخطوط فرج قاضي خان على الزيادات : ق ٥٣٠ ، التلويح على التوضيح : ٢ ص ١٥٢ ، المنتزح المختار : ١ ص ٥٧٥ ، مباحث الحكم عند الأصوليين للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٢١٢ .

(٤) انظر الأحكام السلطانية للواردي : ص ١٣٣ ، ولأبي بلي : ص ١٣٣ ، كشف القناع : ٣ ص ٧٥ .

بينها ، والتنازل عن بعض الحقوق من أحد الطرفين^(١) . غير أنه يقترح التشريع الإسلامي عن القانون الدولي في أن مقصده من عقود الصلح هذه ، ليس هو الحصول على المنافع الاقتصادية أو الحماية الاستعمارية ، وإنما يهدف إلى تمكين أهل البلاد من النظر الطليق في دعوة الاسلام . هذا مع العلم بأن دفع الخراج أو الجزية ليس من مستحقات الإسلام ، وإنما كان ذلك النظام في المصور الأولى من التاريخ وما بعد ذلك . من أمثلة ذلك ما كانت تدفعه الدول المشتتة بالتجارة البحرية في أوروبا للدول المسيحية في أفريقيا لمنع عنها غزوات القرصان .

ويرى فقهاء القانون الدولي أن مجرد الالتزام بدفع جزية لا ينقص من سيادة الدولة التي تدفع الجزية ، وإن كان فيه حط من كرامتها^(٢) .

ومع ذلك فما دما قد عرفنا أن نظام الخراج هو من أنظمة المصور الأولى بين الأمم ، فهو يتطور بتطور الزمن ، ولا سيما أننا قد أشرنا في الملاحظات إلى أن الخراج ليس حكماً شرعياً دائماً ، وإنما هو تنظيم حربي سياسي ، إذ هو من اجتهاد الأئمة ، وأول من وضعه عمر بن الخطاب رضي الله عنه . وقد استند بعض الفقهاء في تبرير الخراج إلى آية د أم تسألهم خراجاً فخراج ربك خير وهو خير الرازقين^(٣) . فقال : « فخراج ربك خير ، أي فمطاؤه ورزقه في الدنيا خير ، ويؤيده « خير الرازقين » . ولكننا في الواقع وجدنا أن هذا قول ضعيف ، والراجع هو أنه « فأجر

(١) مبادئ القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم : ص ٢١٦ ، جنينة : قانون الحرب والحياد : ص ٤٤٦ ، القانون الدولي العام : ص ١٣٢ .
(٢) القانون الدولي العام ، للدكتور جنينة : ص ١٣٢ .
(٣) المؤمنون : ٧٢

ربك في الآخرة خير منه ، ؛ لأن الآية استفهام توييح للمشركين على عدم إيمانهم ، مع أن حال الرسول ﷺ لا يطلب منهم جُملاً وأجرأ على هدايته لهم ؛ لأنه كان عطاء الخلق فهو حقير ، وأما عطاء الخالق فهو كثير ، فيكون الرسول عليه السلام خليفاً بأن يُجتنب مثله للرسالة من بين ظهرائهم ، ففي ذلك إزام بالحجة عليهم لإخلاصهم بالتدبر والتأمل في دين الإسلام . فظاهر الآية بتفي الخراج ولا يلبثه . وهذا المعنى في القرآن كثير مثل قوله تعالى : « قل ما سألتكم من أجر فهو خير لكم إن أجري إلا على الله » (١) . « قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين » (٢) .

إلى هنا تنتهي من ذكر آثار الحرب في عقارات العدو استعرضنا منها أثر الحرب في الأراضي التي فتحت عنوة ، أو صلحاً ، أو التي انفجرت أهلها عنها . وسوف نببحث تحقيق بعض الفتوحات الإسلامية ، هل كان ذلك صلحاً أم عنوة ، لنعرف أحكام الأراضي التي فيها ، فضلاً عن أن الفقهاء احتجوا - كما مر معنا - بحالة فتح بعضها على أنه قضية مسلمة ، مثل استدلال بعضهم لتأييد رأي عمر رضي الله عنه في سواد العراق بفتح مكة عنوة وعدم قسمة أرضها .

ولذا فإننا سنحقق فتح مكة وخير ومصر والشام ، وأما سواد العراق فإن من المسلم به أنه فتح عنوة ما عدا بعض البلدان فإنها فتحت صلحاً مثل أليس وباتقيا والحيرة (٣) .

(١) سورة سبأ : ٤٧

(٢) سورة ص : ٨٦ انظر في هذا الأحكام السلطانية ، طبعة الحلبي للماوردي : ص

١٤٦ ، ١٤٨ ، المبسوط : ١٠ ص ٧٩ ، تفسير ابن كثير : ٦ ص ٣٠ ، البحر المحيط : ٦ ص ٤١٥ .

(٣) انظر المبسوط : ١٠ ص ١٥ ، حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣٥٢ ، المواقي : ٣ =

١ - فتح مكة :

قد كان الفتح لشهر مضمين من رمضان سنة ثمان لنقض أهلها العهد الذي وقع بالحديبية ، إلا أنه اختلف فقهاؤنا في سنة الفتح : فيرى الإمام مالك وأبو حنيفة وأصحابه وأحمد في أظهر روايته والاوزاعي والإمامية وجماهير العلماء وأهل السير أن مكة فتحت عنوة (١) .

وقال الشافعي وأحمد في الرواية الأخرى : فتحت مكة صلحا (٢) .
وقد استدل كل من الجمهور والشافعي بأدلة كثيرة .

أدلة الجمهور :

أسهب الجمهور في ذكر الأدلة على ما ارتأوه على النحو التالي :

أولاً : - لم ينقل أحد أن النبي ﷺ صالح أهل مكة ، وإنما جاءه أبو سفيان فأعطاه الأمان لمن دخل داره أو أغلق بابه أو دخل المسجد أو ألقى سلاحه ، ولو كان هناك عقد صلح لما خصص هؤلاء

= ص ٣٦٥ ، الأم : ٤ ص ١٩٣ ، الحاوي : ١٩ ق ١٣٧ ، أسنى الطالب : ٢ ق من باب الجهاد ، كشف القناع : ٣ ص ٧٤ ، المنتزع المختار : ١ ص ٥٧١ ، مفتاح الكرامة : ٤ ص ٢٣٩ ، الفرح الرضوي : ص ٣٨٥ ، تاريخ الطبري : ٤ ص ١٤٥ وما بعدها ، الحراج لابن آدم : ص ٥٢ وما بعدها ، فتوح الشام للواقدي : ٢ ص ١٢٢ وما بعدها .
الروض الأنف لسبيلي : ٢ ص ٢٤٧ .

(١) تبين الحقائق : ٣ ص ٢٤٩ ، مخطوط السندي : ٨ ق ٦١ ، الرسائل الزينية لابن نجيم : ق ١٦١ ، الحرشي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٩ ، الخطاب : ٣ ص ٣٦٦ ، المنتقى : ٣ ص ٢٢٠ ، زاد المعاد : ٢ ص ٦٩ ، الأحكام السلطانية لابي يعلى : ص ١٩٢ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٣٠ ، ٤٣٣ ، مفتاح الكرامة : ٤ ص ٢٣٩ ، الفرح الرضوي : ص ٣٨٥ القياس لابن تيمية : ص ٤٠ / ، الخلاف في الفقه : ٢ / ٥٠٤ .

(٢) مجيري المنهج : ٤ ص ٢٤٢ ، مخني المحتاج : ٤ ص ٢٣٦ ، نهاية المحتاج للرملی :

بالأمان ، ولشمل الأمان العام جميع أهل مكة^(١) . ثم إن الأمان لا يسمى صلحاً إلا إذا التزم جميع المكيين بالكف عن القتال ، ولذلك حينما آمن الرسول ﷺ الناس بقوله : « من دخل دار ... الخ » . قال الانصار : أما الرجل فأدركته رغبة في قرينته ورأفة بمشيرته^(٢) . فهذا يدل على أن الفتح عنوة .

ثانياً - قال تعالى : « إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان تواباً »^(٣) ، وقال سبحانه : « إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً »^(٤) . المراد بالفتح في السورتين فتح مكة ، وهو يستعمل في القهر والقوة . قال ابن حجر : وأما قوله تعالى : « إذا جاء نصر الله والفتح » وقوله ﷺ : « لا هجرة بعد الفتح » فالمراد به فتح مكة باتفاق . فهذا يرتفع الإشكال وتجتمع الأقوال بمون الله تعالى^(٥) . وقال تعالى : « وهو الذي كف أيديهم عنكم وأيديكم عنهم ببطن مكة من بعد أن أظفركم عليهم وكان الله بما تعملون بصيراً »^(٦) أي أنه كف أيدي أهل مكة بالمهاجرة بعد ما حولكم الظفر عليهم والقلبة^(٧) .

(١) فرح مسلم : ١٢ - ١٣٠

(٢) البداية والنهاية : ٤ - ٣٠٧ .

(٣) سورة النصر ١ - ٣ .

(٤) الفتح : ١

(٥) انظر تفسير الكشاف : ٣ - ١٣٥ ، ٣٦٤ ، البحر المحيط : ٨ - ٥٢٣ ، تفسير

الطبري : ٢٦ - ٢٩ ، ٣٠ - ١٨٨ ، تفسير الرازي : ٨ - ٥٣٩ ، فتح الباري : ٧ ص

٣٥٥ ، عيني بخاري : ١٥ - ١٠٤ ، صحيح البخاري : ٥ - ١٤٩ .

(٦) الفتح : ٢٤

(٧) تفسير الخازن : ٦ - ١٦٩ ، تفسير الكشاف للزخري : ٣ - ١٣٩ ، البحر

المحيط لأبي حيان : ٨ - ٩٧ .

ثالثاً - جاء في حديث فتح مكة عن أبي هريرة : « وقد وبشت قريش أوباشاً لها (١) .. » ، ثم قال الرسول يديه إحداهما على الأخرى احصدوم حصداً حتى توافوني بالصفاء . قال أبو هريرة : فانطلقنا لما يشاء أحد منهم أن يقتل منهم من يشاء إلا قتله : فجاء أبو سفيان فقال : « يا رسول الله ، أيدت خضراء قريش (٢) ، لا قريش بعد اليوم ... » (الحديث) (٣) . ففي هذا الحديث ما يدل على فتح مكة عنوة ، إذ لم يرض غير الأوباش بالأمان الذي أعطاه الرسول ﷺ وقالوا : « قدّم هؤلاء فإن كان لهم شيء كنا معهم وإن أصيبوا أعطينا الذي سئلنا (٤) » . وأمر الرسول عليه الصلاة والسلام بالقتال ووقع ذلك بالفعل (٥) ، بدليل ما قال أبو سفيان : « أيدت خضراء قريش » ، وبما فعل خالد بن الوليد في أسفل مكة حيث قتل بضع عشرة نفساً ، وقيل سبعين من قريش حتى انهزموا حينما بعثه رسول الله ، والزيبر ، كل في ناحية من نواحي مكة ، وقال لها : « لا تقاوتا إلا من قاتلكما » . فلما قدم خالد على بني بكر والأحباش بأسفل مكة قاتلهم ، فهزمهم الله عز وجل ، ولم يكن بمكة قتال غير ذلك (٦) .

(١) أي جمعت لهم جوعاً من قبائل شتى . انظر لسان العرب .

(٢) أي استؤصلت قريش بالقتل وأفنيته ، وخضراؤهم بمعنى جامعتهم .

(٣) انظر شرح مسلم للنووي : ١٢ ص ١٢٦ وما بعدها ، نيل الأوطار للشوكاني :

٨ ص ١٦ .

(٤) نيل الأوطار : ٨ ص ٢٤ .

(٥) زاد المعاد : ٢ ص ٧٠ .

(٦) فتح الباري : ٨ ص ٩ ، تاريخ الطبري : ٣ ص ١١٨ ، البداية والنهاية :

٤ ص ٢٩٧ .

ويبدل أيضاً على أن الفتح كان عنوة ما قاله الرسول عليه السلام حيثئذ : « الناس كلهم آمنون إلا ستة أنفس ... » الخبر . فقد أمر الرسول ﷺ بقتل عكرمة بن أبي جهل ومقيس بن صبابه^(١) ، وعبد الله بن سعد بن أبي سرح ، وابن خطل واسمه قيس ، وجاريتين له كانتا تفتيان بهجاء رسول الله ﷺ^(٢) . فلو كانت مكة فتحت صلحاً لما احتاج الرسول عليه السلام إلى الأمر بقتل هؤلاء وإن وجدوا متلقين بأستار الكعبة ، لشدة إيذائهم للنبي ﷺ ، ولكأن عقد الصلح كفيلاً باستثنائهم والتمريف بشأنهم ، وإلا فما جاز قتل أحد . ولهذا كله قال النبي ﷺ لأصحابه يوم فتح مكة : أنظروا فإنه يوم قتال . مما يدل على أن مكة فتحت عنوة .

وابعاً - جاء في الحديث الصحيح - فيما رواه البخاري - عن أبي هريرة : أن النبي ﷺ قال : « إن الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمسلمين ، وإنها لم تحل لأحد قبلي ، وإنما أحلت لي ساعة من نهار ، وإنها لا تحل لأحد بمدي »^(٣) . فقوله ﷺ : « إنما أحلت لي .. » من أوضح الدلالة على أن مكة فتحت عنوة ، فهو تصريح بأنها أحلت له في ذلك اليوم ، إذ أن الساعة استمرت من صبيحة يوم الفتح إلى العصر . ولو كانت مفتوحة صلحاً لما كان لذلك معنى يعتد به^(٤).

(١) هو مقيس بن صبابه بن حزن بن يسار الكنانى القرشى شاعر اشتهر في الجاهلية أظهر الإسلام ثم ارتد فقتله غيلة بن عبد الله الأبيثي يوم فتح مكة سنة (٥٨) .

(٢) راجع فتح الباري : ٨ ص ٩ ، البداية والنهاية : ٤ ص ٢٩٨ ، جوامع البيرة : ٢٣٢ ، تاريخ الطبري : ٣ ص ١١٨ .

(٣) القسطلاني شرح البخاري : ٦ ص ٣٨٦ .

(٤) نيل الأوطار : ٨ ص ٢٤ ، تفسير القرطبي : ٢ ص ١٠٧ ، ٣٣٠ .

خامساً - قال ﷺ بعد دخوله مكة - فيها رواه البيهقي - :
 « ما ترون أني فاعل بكم ؟ قالوا : خيراً ، أخ كريم وابن أخ كريم ،
 قال : اذهبوا فأنتم الطلقاء » (١) فهذا يدل على دخولها عنوة إذ كان يجوز
 أن يفعل بأهل مكة ما يفعل بالمغلوبين قهراً لولا أن من الرسول عليهم .
 ولو كان الفتح صلحاً لما جاز ذلك .

سادساً - أجارت أم هانيء رجلاً يوم فتح مكة ، فأراد علي بن أبي
 طالب قتله فمنعته ، فأخبرت بذلك رسول الله ﷺ فقال : قد أجرنا من
 أجرت يا أم هانيء . رواه البخاري ومسلم (٢) . فإجارتها له وإرادة علي
 كرم الله وجهه قتله وتنفيذ النبي ﷺ لإجارتها صريح في أن مكة فتحت
 عنوة . ولو كان فتحها بالصلح لحصل الأمان بذلك لا بإجارة أم هانيء .
 واثبتنا أدلة أخرى للجهور لوجدنا الكثير منها ولكننا نجتزئ من
 ذلك بهذا القدر خشية الإطالة .

أدلة الشافعية :

استدل الشافعية على مذهبهم بما يلي :

أ - القرآن الكريم : قال الله تعالى : « ولو قاتلكم الذين كفروا
 لولوا الأدبار » (٣) أي أهل مكة ولم يصالحوا . وقال سبحانه : « وهو
 الذي كف أيديهم عنكم وأيديكم عنهم يظن مكة » (٤) . « وعدكم الله
 منام كثيرة تأخذونها فعجل لكم هذه » (٥) ، ثم قال : « وأخري لم
 تقدروا عليها » (٦) أي بالقهر . قيل التي عجّلها لهم : غنائم حنين ، والتي

(١) فتح الباري لابن حجر : ٨ - ١٠ ، سنن البيهقي : ٩ - ١١٨ ، تاريخ الطبري :

٣ - ١٢٠ .

(٢) نيل الأوطار : ٨ - ١٧ .

(٣) الفتح : ٢٢

(٤) الفتح : ٢٤

(٥) الفتح : ٢٠

(٦) الفتح : ٢١

لم يقدرُوا عليها غنائم مكة . وقال عز وجل : « لفقراء الذين أُخرجوا من ديارهم وأموالهم (١) » أي المهاجرين من مكة ، فأضاف الديار لهم وهي مقتضية للملك . فهذه كلها دلالات صحيحة من القرآن المجيد تدل على أن مكة فتحت صلحاً .

٢- السنة : هناك أحاديث مشهورة منها أنه ﷺ صالح أهل مكة بمرّ الظهران (٢) قبل دخول مكة (٣) وقال ﷺ - فيما رواه أحمد والبيهقي ومسلم - : « من دخل المسجد فهو آمن ، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن ، ومن ألقى سلاحه فهو آمن ، ومن أغلق بابه فهو آمن ، واستثنى أفراداً أمر بقتلهم (٤) كما سبق في أدلة الجمهور . وهذا يدل على عموم الأمان لغير هؤلاء الذين استثنوا ، ومقتضى الصلح هو حصول الأمان . وحينما قال سعد بن عباد (٥) - والجيش في طريقه إلى مكة - : « اليوم يوم الملحمة (المقتلة العظيمة) ، اليوم تستحل الكعبة » . فقال رسول الله ﷺ : « كذب سعد ، ولكن هذا يوم يعظم الله فيه الكعبة ، ويوم تكسى فيه الكعبة » فهذا يدل على أن الفتح لم يكن

(١) الحمر : ٨

(٢) مكان نزول الجيش الاسلامي ومرابطه استعداداً لدخول مكة .

(٣) فتح الباري : ٨ ص ٥ شرح مسلم : ١٢ ص ١٣٠ .

(٤) سنن البيهقي : ٩ ص ١١٨ ، فتح الباري : ٨ ص ١٠ ، نيل الاوطار : ٨

ص ١٦ ، ٢١ .

(٥) هو سعد بن عباد بن دليم بن حارثة ، الخزرجي ، أبو ثابت ، صحابي ، من أهل المدينة ، كان سيد الخزرج ، وأحد الأمراء الأشراف في الجاهلية والاسلام شهد أحداً والخندق وكان أحد النقباء الاثني عشر . توفي سنة ١٤ هـ .

عنوة . قال القسطلاني : فيه إطلاق الكذب على الإخبار بنير ما سيقع ، ولو بناءً قائله على غلبة الظن وقوة القرينة (١) .

٣ - المعقول : لو كان فتح مكة عنوة لقسمت غنائمها من عقار ومنقول وتملكها الناعمون ، مع أن النبي ﷺ لم يسلب أحداً ، ولم يقسم عقاراً ولا منقولاً ، وإنما دخلها ﷺ متأهباً لقتال ، خوفاً من غدرهم ونقضهم للصلح الذي بينه وبين أبي سفيان قبل دخولها (٢) .

٤ - رد أدلة الجمهور : أما قوله ﷺ : « احصدوم » ، وقتل خالد من قبل ، فهو محمول على من أظهر من أهل مكة قتلاً ، أو أن قتال خالد بأسفل مكة ، يحتمل أنه كان باجتهاد خاص ، فهي واقعة حال احتملت (٣) ، والأدلة إذاً اعتراها الاحتمال كساها ثوب الإجمال فسقط بها الاستدلال كما يقول الأصوليون .

وأما أمان من دخل دار أبي سفيان ومن ألقى سلاحه ، وأمان أم هانئ فكله محمول على زيادة الاحتياط لهم بالأمان . وأما عزم علي رضي الله عنه قتل الرجلين ، فلمله تأول منها شيئاً وجرى منها قتال أو نحو ذلك (٤) .

وأما قوله تعالى : « وهو الذي كف أيديهم عنكم وأيديكم عنهم ببطان مكة » فهو امتنان من الله على عباده حين كف أيدي المشركين

(١) القسطلاني : ٦ ص ٣٧٦ وما بعدها ، سنن البيهقي : ٩ ص ١١٩ .

(٢) نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٥ ، مجرمي المنهج : ٤ ص ٢٤٢ .

(٣) مجرمي المنهج : ٤ ص ٢٤١ ، شرح مسلم : ١٢ ص ١٣٠ .

(٤) نفس المراجع السابقة .

عنهم ، فلم يصل إليهم منهم سوء في قصة الحديبيه حينما بث أهل مكة ثمانين رجلاً يريدون غيرة النبي وأصحابه ، وكف أيدي المؤمنين عن الشركين فلم يقاتلوا عند المسجد الحرام ، بل سان كلا من الفريقين ، وأوجد بينهم صلحاً فيه خيرة للمؤمنين وطفية لهم في الدنيا والآخرة (١).

الخلاصة من مناقشة أدلة الفريقين :

إن فتح مكة ودخول الرسول ﷺ إليها لم يكن كسائر الفتوحات التي يلتقي فيها الجيشان ويلتحم فيها القتال ، وإنما كانت دخول الرسول عليه السلام إلى مكة بدون مقاومة عنيفة من أهلها ، والمناوشات التي حصلت لاستحق الذكر . ومن الثابت تاريخياً أنه حصل قتال من منطقة دخول خالد بن الوليد في أسفل مكة مع بني بكر والأحاشيش . وكانت عدد الجيش الإسلامي زهاء عشرة آلاف وأوقدوا نيراناً كثيرة مما أذهل قريشاً ، فقال أبو سفيان للعباس : « والله يا أبا الفضل (٢) : لقد أصبح ملك ابن أخيك النداء عظيماً ، وقال لقريش : « يامشر قريش ، هذا محمد قد جاءكم بما لا قبل لكم به ، (٣) .

نستدل من هذا كله على أن الرسول ﷺ فعل ما يسمى اليوم «بحرب الأعصاب» لإرهاب قريش فيذعنون وتحقق الدماء . والظاهر أن هذه

(١) تفسير ابن كثير : ٧ ص ٥٣٨ ، تفسير الطبري : ٢٦ ص ٥٢ وما بعدها ، أسباب التزول للواحد : ص ٢٨٦ .

(٢) هو العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ، أبو الفضل من أكابر قريش في الجاهلية والإسلام ، وجد الخلفاء العباسيين ، وهو هم الرسول صلى الله عليه وسلم . وكان محسناً لقومه ، شديد الرأي ، واسع العقل ، مولماً باعتاق العبيد . توفي سنة (٥٣٢) .

(٣) سيرة ابن هشام : ٢ ص ٣٩٧ ، فحوص البلدان : ص ٤٦ وما بعدها ، تاريخ الامم الاسلامية للنضري : ١ ص ١٢٩ .

الحالة تعتبر عند الفقهاء من قبيل الفتح عنوة وقهراً . وهذا ما ترجحه ، لأن أدلة الشافعية ليست في الواقع تعادل قوة أدلة الجمهور وإن لم يخل بعضها من ضعف . أما آية « ولو قاتلكم الذين كفروا لولوا الأعداء ، وآية « وهو الذي كف أيديهم عنكم .. » فهذا كان على الحقيقة أنه لم يقع قتال يذكر . وهذا على فرض التسليم بأن ذلك كان في فتح مكة لأنه قال بعض المفسرين : كان ذلك في غزوة الحديبية ، وأن قوله تعالى : « وأخرى لم تقدروا عليها ، المراد بها الطائف إذ لم يقدر الرسول على فتحها عنوة وقد رمم بالمنجنيق . وأما أنه وقع صلح بمر الظهران فهو غير ثابت بدليل ما روى موسى بن عقبة ، وهو أصح ما صنف في المنازى ، فلم يذكر إلا إسلام أبي سفيان وتميظه بميزة الزعامة إرضاء لفخوره بنفسه كما طلب العباس ذلك (١) وهذا لا يسمى صلحاً .

وأما تأمين الرسول لأهل مكة عدا من استثناهم فهو لا يسمى صلحاً إلا إذا التزم المكيون بالكف عن القتال ، ولهذا فإن وقوع الأمان دليل للجمهور إذ أنه عفو من الرسول عنهم ومن عليهم ، ولو كان هناك صلح لما احتج إلى هذا الأمان .

وأما قوله ﷺ : « كذب سعد ، فهذا كان بعد المن عليهم (٢) ، وحمل الشافعية أمان الرسول ﷺ على زيادة الاحتياط لا دليل عليه ، وهو مجرد تأويل . واستثناء البعض من القتل لا يدل على أن الفتح كان صلحاً بدليل قوله ﷺ : « اذهبوا فأنتم الطلقاء » ، ثم إنه لو كان الفتح صلحاً لم يقل رسول الله ﷺ : « إن الله أحلها لي ساعة من نهار » .

(١) نيل الأوطار : ٨ ص ٢٣ ، سيرة ابن هشام : ٢ ص ٤٠٣ .

(٢) البحر الزخار : ٥ ص ٤٣٣ .

فلما إذا فتحت مسلحاً كانت باقية على حرمتها ولم تخرج بالصلح عن الحرمه. وقد أخبر بأنها في تلك الساعة لم تكن حراماً وأنها بعد انقضاء ساعة الحرب عادت إلى حرمتها الأولى (١). وأما أنه لم تقسم غنائم مكة مع القول بأنها فتحت عنوة ، فذلك لأن مكة لا يشبهها شيء لأن الرسول ﷺ قد سن لها سنناً لم يسنها شيء من سائر البلاد (٢) ، أو لأن القسمة راجعة إلى اختيار الإمام كما رجحنا ذلك ، فإنه يخير بين قسمة الأرض المنومة بين الفاعين وبين إبقائها وقفاً على المسلمين ، أو لأن الأرض ليست من الغنائم كما قلنا بدليل أن الله حرم على الأمم السابقة غنائم الأموال (٣) ولم تحرم الأرض عليهم ، لأنها ليست غنيمة وإنما الغنيمة هي المنقولات كما قال تعالى : « يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم » الآية (٤) وقال : « وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها » الآية (٥) ، وهذا ما ثبت عن الصحابة فمن بعدهم ، فتحوا أكثر البلاد عنوة فلم تقسم في زمن عمر وعثمان (٦) . وأخيراً نذكر كلمة الكرخي (٧) في صفة فتح مكة قال : ومن له أدنى علم بالسير والفتوح لا يقول بأن مكة فتحت مسلحاً ، وقد كان أهل المجمعين على فتح مكة عنوة وقهراً حتى حدث قول بعد المائتين أنها فتحت مسلحاً (٨) .

(١) زاد المجلد : ٢ ص ١٧٢

(٢) الأموال : ص ٦٥ .

(٣) بدليل قوله صلى الله عليه وسلم « وأعطت لى الغنائم ولم تحل لأحد قبلي »

(٤) المائدة - ٢١

(٥) الأعراف - ١٣٤

(٦) فتح الباري : ٨ - ٩ - ١٠

(٧) هو معروف بن فيروز الكرخي ، أبو محفوظ ، أحد أعلام الزهاد والمتصوفين توفي سنة ٢٠٠ هـ .

(٨) المبسوط : ١٠ ص ٣٧ .

والخلاصة : أن مذهب الشافعية في فتح مكة صلحاً لا يمكن فيه إلا على اعتبار الأمان الذي حصل من الرسول عليه الصلاة والسلام لأهل مكة صلحاً ، والواقع ليس ذلك بصلح ، قال ابن حزم : « ومن قال : إنها صلح على أنهم دافعوا وامتنعوا حتى صالحوا فقد أخطأ ، والصحيح اليقين أنها مؤمنة على دمائهم وذرائعهم وأموالهم ونسائهم إلا من قاتل أو استثنى »^(١).

لهذا فأننا رجحنا مذهب الجمهور . وقد وجدت في رسالة للعلامة الفزاري الشافعي يقول : إن الشافعي رحمه الله يقول : إن رسول الله ﷺ فتحها عنوة ولم يقسم منها مالاً ولا عقاراً^(٢) . ولذا فإن النزالي في وجيزه ووسيطه حكى قول الشافعي رضي الله عنه : إن مكة فتحت عنوة . وقال : هذا مذهبه^(٣) . ومن الشافعية كالبوبلي والماوردي قال : إن أسفل مكة فتحه خالد عنوة ، وأعلاها فتحه الزبير رضي الله عنها صلحاً ، ودخل ﷺ من جهته فصار الحكم له ، وبهذا يجمع بين الأدلة^(٤) . وقد علق على ذلك الحافظ ابن حجر الشافعي ، فقال : والحق أن صورة فتح مكة كان عنوة ومعاملة أهلها معاملة من دخلت بأمان^(٥) . وقد أصاب ابن رشد حيث قال : الأصح أن مكة افتتحت عنوة لأنه الذي خرج به مسلم^(٦) . وقال صاحب المنار (ج ١٠ ص ٦) : التحقيق أن مكة فتحت عنوة ، وأنه ﷺ اعتق أهلها فقال : « أنتم الطلقاء » .

(١) راجع جوامع السيرة : ص ٢٣٠

(٢) الرخصة العسية في حكم القنية : ق ٢٤٣ ب .

(٣) راجع الوجيز : ٢ ص ١٩٤ ، زاد المعاد : ٢ ص ١٧٢ .

(٤) نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٦ .

(٥) فتح الباري : ٨ ص ١٠ .

(٦) بداية المجتهد : ١ ص ٣٨٨ .

والنتيجة من تحقيق فتح مكة واعتبارها عنوة كما رجحنا هو : أنه ينبغي أن تقسم أراضيها في رأي بعض الفقهاء ، أو أن تنتقل ملكيتها إلى جماعة المسلمين يعمل الإمام فيها ما يراه من المصلحة ، وهذا ما رجحناه سابقاً ، ولكن هذا الحكم لم يطبق على مكة ؛ لأنها مستثناة من سائر الأراضي المفتوحة ، لما ميزها الله به على سائر بقاع الأرض بوجود بيته الحرام ، وإقامة شعائر دينه فيها ، حتى قيل : إنها لا تملك^(١).

٢ - فتح خيبر :

خيبر : مدينة تقع شمال المدينة على بعد ثلاثة أيام ، وهي ذات حصون وقلاع كثيرة وحدثت غناء كان يقطنها اليهود الذين كانوا أخطر الناس على الدعوة الإسلامية ، فكان لابد من محاربتهم وإجلائهم عن الجزيرة العربية حتى لا يكونوا شوكة في ظهر المسلمين الذين يحاربون كفار مكة .

سار إليهم الجيش الإسلامي بعد الانتصار في الحديبية ، فم الفتح للمسلمين في السنة السابعة^(٢) . فهل كان فتحها عنوة أم صلحاً ليعرف من هو مالك الأرض ؟ اختلف العلماء وهكذا أهل السير في ذلك لوجود حديثين متعارضين في الموضوع .

١ - روى البخاري عن أسلم^(٣) مولى عمر قال : قال عمر : أما والذي نفسي بيده لولا أن أترك آخر الناس يئاناً ، ليس لهم شيء ، ما فتحت علي قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله ﷺ خيبر ، ولكني أتركها

(١) راجع تفسير المنار : ١٠ ص ٦ .

(٢) البداية والنهاية : ٤ ص ١٨٦ .

(٣) هو أسلم المدوي مولاهم أبو خالد : قيل إنه حبشي ، أدرك زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، وروى عن أبي بكر ومولاه عمر وعثمان وابن عمر وسأذ بن جبل وأبي عبيدة وحفصة وغيرهم كان ثقة توفي سنة (٨٠ هـ) .

خزانة لهم يقتسمونها^(١) . فقول عمر : « كما قسم رسول الله ﷺ خير » يقتضي أنها فتحت عنوة ، وهو رأي ابن اسحاق^(٢) . ويؤيده قول الرسول ﷺ : « لأعطينا (أي الراية) غداً رجلاً يحب الله ورسوله ، ويحبه الله ورسوله ، يأخذها عنوة^(٣) » . وروي أبو داود عن الحسن بن مالك أن رسول الله ﷺ غزا خير فأصبناها عنوة ، فجمع السبي^(٤) . هذه هي أدلة القائلين بأنها فتحت عنوة .

٢ — وأما من قال : بأن خير فتحت صلحاً ، استدلل بما روي بشير بن يسار^(٥) عن سهل بن أبي حنثة^(٦) قال : « قسم رسول الله ﷺ خير نصفين ، نصفاً لنوائبه وحوائجه ونصفاً بين المسلمين ، قسمها على ثمانية عشر سهماً » . فهذا يقتضي أن بعض خير فتح صلحاً . يدل لذلك ما رواه أبو داود من حديث سعيد بن المسيب^(٧) أن رسول الله ﷺ افتتح بعض

(١) الفسطاطي : ٦ ص ٣٦٠ ، نيل الاوطار : ٨ ص ١٢ .

(٢) البداية والنهاية : ٤ ص ٢١٩ ، وابن اسحاق : هو محمد بن اسحاق بن يسار الملقبى بالولاء المدني ، من أقدم مؤرخي العرب ، من أهل المدينة له « السيرة النبوية » رواها عنه ابن هشام توفي سنة ١٥١ هـ .

(٣) نفس المرحم السابق : ٤ ص ١٨٦ .

(٤) سنن أبي داود : ٣ ص ٢١٦ ، فتح الباري : ٧ ص ٣٨٤ .

(٥) هو بشير بن يسار مولى بني حارثة بن الحارث من الأنصار ثم من الأوس ، وكان شيخاً كبيراً فقيهاً ، وكان قد أدرك طامة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، روى عن جماعة منهم ، وكان قليل الحديث .

(٦) هو سهل بن أبي حنثة بن ساعدة بن عامر ، حدث عن النبي صلى الله عليه وسلم بأحاديث ، وكان صهره سبم أو ثمان سنين عند وفاة النبي صلى الله عليه وسلم .

(٧) هو سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب المخزومي القرشي ، أبو محمد سعيد التميمي وأحد الفقهاء السبعة بالمدينة ، جمع بين الحديث والفقه والزهد والورع . توفي سنة ٩٤ هـ .

خير عنوة^(١). قال البيهقي ، مطلقاً على حديث بشير : وهذا لان خير فتح شطرها عنوة وشطرها صلحاً ، فقسم ما فتح عنوة بين أهل الحبس والفاغين ، وعزل ما فتح صلحاً لنوابه وما يحتاج إليه من أمور المسلمين^(٢) . يؤيد ذلك ما قال أبو الفتح اليمري^(٣) : ويترجح ما قاله موسى بن عقبة وغيره أن بعض خير كان صلحاً بما أخرجه أبو داود من طريق ابن وهب عن مالك عن الزهري أن خير كان بعضها عنوة وبعضها صلحاً^(٤) .

هذا ملخص أدلة الطرفين . وقد قال ابن عبد البر وابن القيم : الصحيح أنه فتحت خير كلها عنوة وأن رسول الله ﷺ قسم جميع أرضها على الفاعين وم أهل الحديبية . أما قسمة الرسول ﷺ خير وأخذه النصف : معناه أنه كان له النصف مع بعض المسلمين ؛ لان قسمتها كانت على ستة وثلاثين سهماً كما هي رواية أخرى عند أحمد وأبي داود عن بشير بن يسار^(٥) واسناده جيد كما قال صاحب التقيح^(٦) . ظاهراً صارت الاموال بيد النبي ﷺ ، ولم يكن لهم عمال يكفونهم عملها كما رسول الله ﷺ اليهود فاملهم^(٧) .

(١) سنن أبي داود : ٣ ص ٣١٧ ، فتح الباري : ٧ ص ٣٨٥ ، نيل الأوطار : ٨ ص ١٣ .

(٢) سنن البيهقي : ٩ ص ١٣٨ .

(٣) هو محمد بن محمد بن سيد الناس ، اليمري الرقي ، أبو الفتح ، مؤرخ ، عالم بالأدب ، من حفاظ الحديث . أصله من اشبيلية ومولده ووفاته بالقاهرة سنة ٧٣٤ هـ .

(٤) نصب الراية : ٣ ص ٣٩٩ ، الخراج لابن آدم : ٢٠ ص .

(٥) سنن أبي داود : ٣ ص ٢١٧ ، نيل الأوطار : ٨ ص ١٣ .

(٦) نصب الراية للزيلعي : ٣ ص ٣٩٧ . صاحب التقيح : هو محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي .

(٧) المرجع السابق : ٣ ص ٣٩٨ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢١٥ .

وقالوا : لو كان فتح شيء من خير صلحاً لم يجعلهم رسول الله ﷺ ، فإنه لما عزم على إخراجهم منها قالوا : نحن أعلم بالارض منكم وعونا نكون فيها ، ونممرها لكم بشطر ما يخرج منها . وهذا صريح جداً في أنها إنما فتحت عنوة (١) .

ولو كانت صلحاً للملكها أهلها كما يملك أهل الصلح أرضهم وسائر أموالهم . ورد ابن عبد البر على غيره بقوله : وإنما دخلت الشبهة على من قال : فتحت صلحاً .. بالحصنين اللذين أسلمها أهلها لحقن دماهم ، وهو ضرب من الصلح ، وهما حصن الوطيع والسلام اللذين كما قال أهل السير لم يكونا مغنومين ، فظن بعضهم أن ذلك صلح مع أن الصلح الذي وقع : هو أن لرسول الله ﷺ الصفراء والبيضاء والحلقة (٢) والسلاح ولهم رقابهم وذريبتهم ويجلوا من الارض . فهذا كان الصلح أي أنه صلح لحقن الدماء فقط ، ولم يقع بينهم صلح أن شيئاً من أرض خير لليهود ولا جرى ذلك ألبتة . ولو كان كذلك لم يقل الرسول ﷺ في الصلح كما روى أبو داود : « قركم ما شئنا ، فكيف بقرم في أرضهم ما شاء وقد أجلامهم من الارض » (٣) .

ثم إنه من المعلوم أن الإمام غدير في أرض النوة بين قسميها ووقفها ، وقسم بعضها ووقف البعض .

(١) فتح الباري ١ : ٧ ص ٣٨٥ ، زاد المعاد : ٢ ص ١٣٧ ، ٣ ص ٢١٦ .

(٢) أي على الذهب والفضة والبرونز ، الحلقة هي الفروع والجمع الحلق . راجع (نهاية ابن الاثير في غريب الحديث : ٢ ص ٢٩٠) .

(٣) المراجع في الصفحة السابعة رقم ٧ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٢١٥ ، نصب الراية :

مناقشة :

من الممكن التوفيق بين الحديثين السابقين إذا قلنا : إن قول عمر د كما قسم رسول الله ﷺ خير ، يريد به بعض خير لا جميعها كما قال الطحاوي (١) ، فهذا قدر مشترك متحقق بين كل الأئمة (٢) .

وقول ابن عبد البر : « لو كانت صلحا لملكها أهلها . . . » غير سليم إذ قد يقع الصلح على أن الأرض للمسلمين . وادعاء ابن القيم أنه لم يوضع الخراج على خير البتة غير ثابت ؛ لأن الخراج لا يلزم أن يكون خراج وظيفة (وهو أن يكون الواجب شيئا مقدرا في الذمة ، وهو ما وضعه عمر على سواد العراق) ، بل قد يكون خراج مقاسمة (وهو أن يكون الواجب جزءا شائعا من الخارج كالربع والخمس ونحو ذلك وهو ما وضع على الشام ومصر) (٣) ، وهذا يشبه ما صالح عليه الرسول عليه السلام أهل خيبر على شطر ما يخرج من الأرض من زرع أو ثمر .

والثقات من أهل السير والمغازي كموسى بن عقبة وابن هشام والطبري والبلاذري يذكرون أن الرسول ﷺ حاصر أهل خيبر في حصنهم الوطيع والسلام بضع عشرة ليلة ، حتى إذا أيقنوا بالهلاك طلبوا الصلح ، فكان فتح حصون خيبر ستة منها عنوة ، واثنين منها صلحا . فلما سمع بهم أهل فدك طلبوا أن يعاملوا بمثل معاملة أهل خيبر ، فأجابهم الرسول ﷺ إلى

(١) نيل الأوطار : ٨ ص ١٤ .

(٢) بداية المجتهد : ١ ص ٣٨٨ .

(٣) تبين الحقائق : ٣ ص ٣٧٢ ، مخطوط الرسائل الزينية لابن نجيم : ق ١٦١ - ١٦٢

حاشية ابن عايد : ٣ ص ٣٥٩ ، الأحكام السلطانية للماوردي : ص ١٤٤ ، الأموال لابن عبيد : ص ٧٦ .

ما طلبوا^(١) .

والواقع أن أهل السير اعتمدوا على حديث بشير بن يسار وهو ظاهر في أن بعض خير فتح سلجاً وهو حصن الوطيع والسلام . وقد رجحه الماوردي وقرره الإمام مالك^(٢) . وكان من الممكن أن غيل إلى هذا الرأي لولا أن حديث بشير مختلف في وصله^(٣) وإرساله ، وأن اليهود لم يتركوا أرضهم إلا بحصار وقتال^(٤) . فكان حكم أرض هذين الحصنين كحكم سائر أرض خير كلها عنوة غنيمة مقسومة بين أهلها ، وإذا كان الجمهور يعتبرون حالة فتح مكة عنوة فبالأولى أن نستبر فتح خير عنوة كذلك ، والصلح الذي وقع ما كان إلا لحقن الدماء والآنفس كما قال ابن عبد البر .

٣ - فتح الشام :

يذكر بعض المؤرخين أن المسلمين أخذوا ما حول دمشق عنوة ، وأما نفس المدينة : فقد فتح نصفها عنوة والنصف الآخر صلحاً في سنة ١٤ هـ

(١) سيرة ابن هشام : ٢ ص ٢٣٢ ، ٢٣٧ ، تاريخ الطبري : ٣ ص ٩٣ - ٩٥ ، تاريخ اليعقوبي : ٢ ص ٤٢ ، فتوح البلدان : ٢٩ ص ، المنتقى على الموطأ : ٣ ص ٢١٩ .

(٢) الأحكام السلطانية : ١٦٣ ص ، اختلاف الفقهاء : ٢١٩ ص ، الزرقاني على الموطأ : ٢ ص ٣٢٥ ، المنتقى : ٣ ص ٢١٩ ، الحراج لابن آدم : ٢٠ ص ، رسالة في الأراضي الحراجية : ق ١٧٩ .

(٣) الحديث الموصول أو المتصل : هو ما اتصل بإسناده إلى النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف المرسل والمنقطع . وهو يشمل المرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، والموقوف على الصحابي أو من دونه (راجع الباعث الحثيث فشرح اختصار علوم الحديث لابن كثير : ص ٤٥) .

(٤) فتح الباري : ٧ ص ٣٨٥

فأجراها عمر كلها صلحاً^(١) . قال السهيلي : وأرض الشام كلها عنوة إلا مدائنها فإن أهلها صالحوا عليها^(٢) . وقال السيوطي : فتحت دمشق ما بين صلح وعنوة^(٣) . وحجتهم في هذا ما وقع من المشاجرة بين خالد بن الوليد الذي دخل دمشق من الباب الشرقي عنوة ، وبين أبي عبيدة بن الجراح الذي دخلها من باب الجابية بعد أن طلب الروم منه الصلح ، فصالحهم وكادت الفتنة أن تثور بين أصحاب خالد وأصحاب أبي عبيدة ، واتفق رأيهم أن يكتبوا كتاباً إلى الخليفة أبي بكر ولم يملنوا خبر وفاته . فكتب عمر كتاباً لأبي عبيدة يقول فيه : قد ولّيتك على الشام وجعلتك أميراً على المسلمين . وعزلت خالد بن الوليد ، والسلام . وذكر في كتاب آخر من عمر لأبي عبيدة أنه قال له : وأما اختصامك أنت وخالد في الصلح أو في القتال فأنت الولي وصاحب الأمر ، وإن صلحك جرى على الحقيقة أنها الروم فسلم إليهم ذلك ، والسلام ورحمة الله وبركاته عليك وعلى جميع المسلمين^(٤) .

وقد اختلف العلماء في أن الشام فتحت عنوة أو صلحاً ؟

والراجع في نظر جمهورهم أنها عنوة وأقر أهلها عليها بالخراج فهي

(١) تاريخ ابن عساكر : ١ ص ١٥٥ ، تاريخ الطبري : ٢ ص ١١٨ ، فتوح الشام للواقدي : ١ ص ٤٩ - ٥١ ، تاريخ الطبري : ٤ ص ٥٨ وما بعدها ، خطط الشام للاستاذ محمد كرد علي : ١ ص ١١٩ .

(٢) الروض الأوفى للسهيلي : ٢ ص ٤٧ ، فتوح البلدان : ص ١٥٨ .

(٣) تاريخ الخلفاء للسيوطي : ص ٥١ .

(٤) فتوح الشام للواقدي : ١ ص ٥٧ - ٦٠ .

خراجية . قال الزيلعي : أجمت الصحابة رضي الله عنهم على وضع الخراج على الشام^(١) .

وإني أرجح أن دمشق فتحت عنوة بدليل ما قال البلاذري : « وقد كان أبو عبيدة بن الجراح عانى فتح باب الجابية ، وأصد جماعة من المسلمين على حائطه فانصب مقاتلة الروم إلى ناحيته ، فقاتلوا المسلمين قتالاً شديداً ، ثم إنهم ولوا مدبرين وفتح أبو عبيدة والمسلمون معه باب الجابية عنوة ودخلوا منه ، فالتقى أبو عبيدة وخالد بن الوليد بالمقسلاط ، وهو موضع النحاسين بدمشق »^(٢) .

ثم قال : « وفي رواية أبي مخنف وغيره أن خالداً دخل دمشق بقتال ، وأن أبا عبيدة دخلها بصلح فالتقيا بالزياتين ، والخبر الأول أثبت »^(٣) .

فدل هذا على أن رواية فتح دمشق عنوة هي الأصح عند المؤرخين . وعلى تسليم صحة رواية أن بعض دمشق عنوة ، وبعضها صلح من جانب أبي عبيدة ، فلأننا يمكن أن نفهمها على أن الروم حينما شملوا بدخول المسلمين عليهم مكبرين من الباب الشرقي ، وذلك في ليلة عيدهم ولهوهم ، حينما شملوا بذلك سارع بعضهم إلى مصالحة أبي عبيدة ، لما عرف عنه

(١) راجع الخراج لأبي يوسف : ص ٣٩ ، ٤١ ، تبين الحقائق : ٣ ص ٢٧١ ، حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣٥٢ ، للدونة مع التقديمات : ١ ص ٣٨٥ ، الحرشي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٢٨ ، اللواق : ٣ ص ٣٦٥ ، الفرح الكبير : ١٠ ص ٥٣٩ ، المحرر : ٢ ص ١٨٠ ، زاد المعاد : ٢ ص ١٧٣ ، تحفة المحتاج : ٨ ص ٥٨ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٣٦ ، المنتزم المختار : ١ ص ٥٧ ، مفتاح الكرامة : ٤ ص ٢٣٩ ، الفرح الرضوي : ٣٨٥ .

(٢) فتوح البلدان : ص ١٢٨ .

(٣) قس المرجع السابق : ص ١٢٩ ، الأموال : ص ٥٩ - ٦٠ .

من الرفق والموادة بخلاف خالد الذي اشتهر عنه الصرامة والبطش بالأعداء. وهذا كان سر عزل عمر لخالد الذي قال عنه : « إن في سيف خالد لرهقاً » أي شدة (١) . وكان من نتيجة إجراء أبي عبيدة الصلح ودخول خالد عنوة أن تناضباً ، غـالـد يـتـبر تسليم الروم غلباً يحق فيه على المغلوب جزاء السبي والاغتنام والقصاص . وأبو عبيدة بحسبه صلحاً . فبالخلاف إذن في تكييف حالة التسليم .

وقد حسم عمر بن الخطاب الخلاف القائم بينها فعملت دمشق معاملة الصلح ، أي أنه أقرت الأملاك بيد أهلها ووضع عليها الخراج (٢) . قال أبو عثمان الصنعاني : « غلب الصلح على العنوة وأمضيت دمشق كلها صلحاً » (٣) ولهذا يرى بعض المؤرخين أن دمشق فتحت في مناسبتين مختلفتين كانت الثانية منها صلحاً (٤) .

٤ - فتح مصر :

ذكر بعض المؤرخين أن مصر فتحت كلها صلحاً أو إلا الاسكندرية فإنها فتحت عنوة ؟ من ذلك ما حدث به الليث بن سعد (٦) قال : كان يزيد بن أبي حبيب يقول : مصر كلها صلح إلا الاسكندرية فإنها فتحت

(١) جاء في كتاب مصر : إني لم أعزل خالد من سخط ولا عن خيانة ، ولكن الناس فخموه واغتنوا به فخفت أن يوكل اليه فأحببت أن يملوا أن الله هو الصانع وألا يكونوا بمرض فتنة (راجع تحفة الأتام في التاريخ العام : ١ - ٧٨) .

(٢) الأموال : ١٧٦ وما بعدها .

(٣) تاريخ ابن حساكر : ١ - ١٥٠ .

(٤) راجع الجزية والاسلام ، دانييل دينيت : ص ٩٣ ، ٩٥ .

(٥) هو فقيه مصر أبو الجارث ولد فيها بناحية القفندة سنة ٩٤ هـ وتوفي سنة ١٧٥ هـ

قال الامام القافعي عنه : الليث أفقه من مالك إلا أن أصحابه ضيعوه .

عنوة . ومثل ذلك ما حدث به يحيى بن أيوب ^(١) ، وخالد بن حميد
إلا أنها استلثيا أيضاً ثلاث قرى وهي سلطيس ومصيل وبلبيب ^(٢) .

وسبب ما فتح عنوة في رأي هؤلاء : هو تجمع الروم فيها ، وعلى
الأخص الاسكندرية لعظم حرمتها عندهم حتى إن ملك الروم قال : لن
غلبوا على الاسكندرية لقد هلك الروم ، وانقطع ملكها ^(٣) .

وقال آخرون : بل فتحت مصر عنوة بلا عهد ولا عقد ، مثل ما جاء
عن عبد الله بن هيرة ^(٤) : « إن مصر فتحت عنوة ، أو ما حدث به
ابن وهب ^(٥) : « إن مصر فتحت عنوة بغير عهد ولا عقد ^(٦) . وجاء
في كتاب عمر بن عبد العزيز إلى حبان بن شريح وكان عامله على مصر :
« إن مصر فتحت عنوة بغير عهد ولا عقد ^(٧) .

(١) هو يحيى بن أيوب ، يكنى أبا زكرياء ، مولى لأبي قاسم محرز .

(٢) انظر فتوح مصر لابن عبد الحكم : ٢ ص ٧٦ ، رسالة مخطوطة تتعلق
بأحكام الأراضي الخراجية : ق ١٧٩ ، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة
للسيوطي : ١ ص ٦٩ .

(٣) فتوح مصر : ٢ ص ٦٩ ، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة
للسيوطي : ١ ص ٧٠ .

(٤) هو عبد الله بن هيرة السبائي ، له أحاديث ، وتوفي في خلافة يزيد بن
عبد الملك .

(٥) هو عبد الله بن وهب بن مسلم القهري بالولاء للصري ، فقيه من الأئمة ، من
أصحاب مالك ، جمع بين الفقه والحديث والعبادة ، له كتب منها الجامع والموطأ توفي
سنة (١٩٧ هـ) .

(٦) فتوح مصر : ٢ ص ٨٠ .

(٧) فتوح البلدان : ص ٢٢٤ .

وهذا هو رأي فقهاء المذاهب على الصحيح عندم . قال ابن الرفة الشافعي (١) ، قلا عن جماعة من العلماء : « إن مصر فتحت عنوة ، وإن عمر وضع على أراضيهم الخراج ، والمراد من مصر المفتوحة عنوة : خصوص البلد وهي مصر القديمة وكذا الاسكندرية ، لا جميع أراضي مصر فإنها فتحت صلحا ، . وهذا ما نص عليه الإمام مالك في المدونة وأبو عبيد والطحاوي وابن حجر والرملي وغيرهم (٢) .

ونحن نرى أن مصر فتحت عنوة على الراجح بدليل ما تضافرت عليه الروايات التاريخية الموثوق بها ، فمن المعروف أنه حينما تأخر الفتح على عمرو ابن العاص طلب من عمر بن الخطاب أن يمدّه بجيش فأمدّه بجيش يتكون من اثني عشر ألفاً فيهم خالد بن الوليد ، والزبير بن العوام (٣) ، والمقداد

(١) هو أحمد بن محمد بن علي الانصاري ، أبو العباس ، نجم الدين المعروف بابن الرفة تقي شافعي ، من فضلاء مصر ، له كتب توفي سنة (٥٧١٠ هـ) .

(٢) الخراج : ص ٢٨ ، تبين الحقائق : ص ٣ ، حاشية ابن عابدين : ص ٣٥٢ ، المدونة : ص ٣ ، ٢٧١ ، الخري ، الطبعة الثانية : ص ١٢٨ ، اللواق : ص ٣٦٥ ، الاعلام والاهتمام بمجسم فتاوى شيخ الاسلام زكريا الانصاري ، الإقناع : ص ٣٤٨ ، حاشية الصفوي : ٢ ق ١٦ ب من باب الجهاد ، مفتي المحتاج : ٤ ص ٢٣٦ ، رسالة تتعلق بأحكام الأراضي الخراجية : ق ١٧٨ ، مخطوط رقم (٢٩٠ مجاميع) بالازهر ، الفرح الكبير : ١٠ ص ٥٣٩ ، المحرر : ٢ ص ١٨٠ ، المنتزع المختار : ١ ص ٥٧١ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢١٨ ، مفتاح الكرامة : ٤ ص ٢٣٩ ، الفرح الرضوي : ص ٣٨٥ .

(٣) هو الزبير بن العوام بن خويلد الأسدي القرشي ، أبو عبد الله ، الصحابة الشجعان ، أحد العشرة المبشرين بالجنة ، كثير المتاجر ، شهد ببرا وأحدا وغيرهما ، وهو ابن صمة النبي صلى الله عليه وسلم ، أسلم وله ١٢ سنة ، توفي سنة ٣٦ هـ .

ابن الاسود (١) ، وعبادة بن الصامت . فلما وصل المدد إلى بلاد مصر وسمع ملكها بمقدم خالد فاتح الشام ، فالتقى ابن الملك بجيش كبير مع العرب ، وحصلت حيرة عند قائد الروم بين التسليم والقتال . قال ابن اسحق : فينما هو في حيرة من أمره إذ كبر خالد بن الوليد ومن معه في وسط عسكره ، فسمع عمر وأصحابه التكبير ، فكبروا ووقعت الهزيمة على الروم (٢) .

ثم إن القول بفتح مصر صلحاً يمكن حمله على ما استقر عليه أمر الفتح بدليل ما نقل : « أن المقوقس سأل الصلح فبث إليه عمرو بعبادة ابن الصامت فصالحه المقوقس على القبط والروم . على أن للروم الخيار في الصلح إلى أن يوافي كتاب ملكهم ... فكانت مصر صلحاً كلها بفريضة دينارين دينارين ، على كل رجل (أي بعد عقد الصلح) دون الشيوخ والأطفال والنساء . وأن لهم أرضهم وبلادهم لا يسترضون في شيء منها (٣) .

وبدليل ما قال السهيلي : أرض مصر فتحت عنوة وكان الليث يروي عن يزيد بن أبي حبيب أنها فتحت صلحاً . وكلا الخبرين حق ، لأنها فتحت صلحاً أول الأمر ، ثم انتهكت بعد فأخذت عنوة ، فمن هنا نشأ

(١) هو المقداد بن عمرو ، ويعرف بابن الاسود ، الكندي ، صحابي ، من الأبطال ، هو أحد السبعة الذين كانوا أول من أظهر الاسلام ، توفي على مقربة بالمدينة ، سنة (٥٣٣) .

(٢) فتوح الشام: ٢ ص ٤٣ ، ٤٨ ، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة للسيوطي: ١ ص ٧١ .

(٣) فتوح مصر: ص ٧٥ ، حسن المحاضرة للسيوطي: ١ ص ٧١ .

الخلاف في أمرها (١) كما قال أبو عبيد .

ويؤيد رأينا بفتح مصر عنوة ماروي عن عبد الله بن عمرو بن الماص قال : اشتبه على الناس أمر مصر . فقال البعض : فتحت عنوة ، وقال آخرون : فتحت صلحاً ، والثلج في أمرها (٢) أن أبي قدها فقاتله أهل «اليونة» ففتحها قهراً ، وأدخلها المسلمين ، وكلت الزبير أول من علا حصنها ... ثم ذكر أن عمرو بن الماص (٣) عقد صلحاً مع أهل مصر ، وكتب في ذلك إلى عمر فأقره على ذلك ، وصارت الأرض أرض خراج (٤) .

يوضح هذا ما جاء في تاريخ الطبري وصبح الأعشى للقلقشندي : أنه لما نزل عمرو بن الماص على القوم بعين شمس ، وكان الملك بين القبط والنوب ، تاهدوه فقاتلهم ، وارتقى الزبير بن العوام سورها ونزل عليهم عنوة ، فاعتقدوا بعدما أشرفوا على الملكة ، فأجروا ما أخذوا عنوة ، مجرى ما صالح فصاروا ذمة ، وكان صلحهم ... ثم ذكر الصلح بين عمرو وأهل مصر (٥) .

والخلاصة : أن مصر فتحت عنوة سنة ٢٠ هـ ولكنها عوملت معاملة

(١) الأموال : ص ١٤١ وما بعدها ، الروض الأنف : ٢ ص ٢٤٧ ، تاريخ الخلفاء السيوطي : ص ٥١ ، جل فتوح الاسلام لابن حزم مع جوامع السيرة : ص ٣٤٣ .

(٢) يقال ثلجت نفسي بالامر إذا اطمأنت اليه وسكنت وثبتت فيها ووثقت به ، ومنه حديث ابن ذي يزن : وثلج صدرك . راجع لسان العرب : ٣ ص ٤٥ .

(٣) هو عمرو بن الماص بن وائل السهمي القرقي ، أبو عبد الله ، فاتح مصر ، وأحد عظماء العرب ودهاتهم وأولي الرأي والحزم والمكيدة فيهم . توفي سنة (٤٣ هـ) .

(٤) راجع فتوح البلدان : ص ٢٢١ - ٢٢٧ .

(٥) انظر تاريخ الطبري : ٤ ص ٢٢٩ ، صبح الأعشى للقلقشندي : ٣ ص ٤٢٣ ، تاريخ اليعقوبي : ٢ ص ١٢٦ .

الصلح فأقرت الأرض بيد أهلها ووضع على أرضهم الخراج بإقرار عمر بن الخطاب كما وضعت الجزية على رقابهم (١) .

وسبب هذا التخريب أن مصر فتحت مرتين : صلحاً وعنوة كما رجح بعض المؤرخين . والنتيجة من تحقيق هذه الفتوحات : هو تمحيص الخلاف بين الفقهاء فيما فتح عنوة وما فتح صلحاً ، ثم إزالة اللثام عن حقيقة أراضي هذه البلاد التي شغلت الفقهاء كثيراً ، ورجح كل منهم وجهة لم تخل من الانتقاد . ونحن حرصاً منا على إثبات الحقائق حررنا هذه الفتوحات أيضاً من الناحية التاريخية واتينا إلى ما سبق . والذي يستفاد من هذا أن حكم أرض عنوة بانتقال ملكيتها إلى المسلمين وقسمتها بين الفاعين ، واعتبارها أرضاً عشيرة في رأي الشافعي والحنابلة ، أو وقفها (٢) على الجماعة الإسلامية نظير خراج يوضع عليها ويصرف في المصالح العامة ، ولا يجوز التصرف فيها كما في المشهور عند المالكية ، أو تخيير الإمام فيها بين الأمرين السابقين لدى الحنفية ، وهو ما رجحناه .

هذا الحكم لا ينطبق إلا على أراضي خير ، ويكون مالك الأرض حينئذ هو الدولة الإسلامية . وليس المغلوبون هم المالكين كما يقول كابتاني ، وإذا يملكون حق الانتفاع فقط ويكون حق التمتع بالملكية هو الذي يحق ييمه والتصرف فيه ووراثته (٣) .

(١) راجع رسالة النخبة المروية في الأراضي المصرية ضمن الرسالة الزينية لابن نجيم : ق ١٦١ ، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٤٧٩ ، والخلاصة الوفية في الأراضي المصرية للشيخ أحمد إبراهيم : ص ٣١ ، وراجع الجزية والاسلام ، دانييل دينيت : ص ١٢٥ ، ١٢٨ .

(٢) الوقف إما للمزارع وحدها في رأي بعض الفقهاء وهم الشافعية ، أو للمزارع والمنازل في رأي بعض آخر وهم المالكية .

(٣) راجع الجزية والاسلام ، دانييل دينيت : ص ٦٨ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٦ .

أما أراضي سواد العراق والشام ومصر فبالرغم من كونها فتحت عنوة فإنها عوملت معاملة حكم أراضي الصلح ، وهو استبقاء أراضيها على ملكية أهلها لأن المسلمين لم يقسموا شيئاً منها ، ويجوز لهم بيع هذه الأرض لمن شاءوا منهم أو من المسلمين أو من أهل الذمة ، فيكون الواجب في مثل هذه الأرض على المالك هو الخراج ، وهذا رأي الحنفية . ويرى الشرنبلالي منهم وجوب ترك الأراضي على ملك أهلها . وعند الأئمة الثلاثة : هي موقوفة على المسلمين ويجمع المشر والخراج فيها على المسلم (١) . أي أن ملكية الرقبة للحكومة الإسلامية وملكبة المنفعة لأصحاب الأراضي قبل الفتح ، وهذا هو الحال الذي كان سائداً عند الرومان بالنسبة للرعايا في مصر والشام مما يدلنا على أن ما ارتآه سيدنا عمر في هذه البلاد لم يكن فيه ظلم للأهالي ولا بمالأة للفتاحين . وحينئذ يتفق الفقه الإسلامي مع ما كان مقرراً في قانون الحرب الحديث من أنه بمدا انتقال ملكية المقارات بالفتح إلى سيادة الدولة الفاتحة ، يكون للدولة الماربة الحق في استغلال هذه المقارات واستخدامها في أغراضها الخاصة . كما إنه تنقل إلى الدولة الفاتحة ملكية الأملاك العامة كالجسور والترم وخطوط السكك الحديدية وهذا شبيه بوقف المقار عند فقهاء الإسلام .



(١) انظر حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣٥٢ ، البحر الرائق : ٥ ص ١٠٤ ، الأحكام السلطانية للماوردي طبعة الحلبي : ص ١٤٧ ، ١٥٢ ، بداية المجتهد ، طبعة صبيح : ١ ص ٣١٩ ، ٣٢٠ ، راجع بحث الدكتور علي حسن عبد القادر : ملكية الأرض وحيازتها في الإسلام : ص ١٢ ، المقدم للتدوة المالية الإسلامية في باكستان سنة ١٩٥٨ ، القواعد لابن رجب : ص ١٩٩ وما بعدها ، مقارنة المذاهب في الفقه للأستاذين محمود شلتوت ومحمد السابيس : ص ٥١ ، نيل الاوطار : ٨ ص ١٤ ، الفوائن الفقهية لابن جزري : ص ١٤٨ .

المطلب الثاني - المنقول

أولاً - حكم المنقول :

يترتب على فتح البلاد المحاربة زوال ملكية أصحابها عن الاموال المنقولة، وتنقل إلى ملكية الفاتحين ، إما بمجرد الاستيلاء أو بعد القسمة أو بعد الحيازة في دار الاسلام كما هو الخلاف السابق في العقار . ولم يفرق الفقهاء بين الاموال العامة والاموال الخاصة في هذا الموضوع ، مراعاة لما كان مألوفاً بين الامم أن الحرب كفاح بين شعبي الدولتين ، وأن الفكرة المعمول بها حتى القرن الثامن عشر اعتبار الاقليم المنزوي وما يوجد به من عقار ومنقول ملاً مباحاً ، وللعجيوش الزاحفة حق اغتنام تلك الاموال . وقد عدت القاعدة بعد ذلك بفضل استمهال الجيوش النظامية ، وتحت تأثير الرأي القائل بأن الحرب يجب أن يقع المبدء فيها ، ما أمكن ذلك ، على طاق الحكومات لا على طاق الافراد ، فأصبح من غير الجائز أخذ املاك الاعداء الموجودة على الاقليم إلا بشروط خاصة ، وصارت القاعدة أن منقولات الحكومة يجوز مصادرة ما يصلح منها لاعمال الدولة العسكرية ، وأن غنائم الحرب التي توجد مع جيش العدو أو في ميدان القتال كالخيول والأسلحة وسائر أدوات القتال تعتبر غنيمة للدولة التي أخذتها . أما منقولات الأفراد وعقاراتهم فلا يجوز أخذها أو استمالتها في أغراض الدولة المحاربة^(١). ولا مانع في الإسلام بمنع من الاخذ بالفرقة السابقة بين أموال العدو

(١) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور جنيته : ص ٢٨٣ ، ٢٨٥ - ٢٩١ .

العامة والأموال المملوكة للأفراد ؛ ذلك لان سبب الاغتنام غير متحقق اليوم بالنسبة لأملاك الافراد لعدم وجود القتال منهم .

ولئن احتدم الخلاف بين الفقهاء في شأن قسمة المقار بين الناعين ، أو إقراره بيد أهله وتركه لمصالح المسلمين العامة ، فإننا لا نجد أثراً كبيراً لهذا الخلاف في شأن المنقولات ، فقد كان رسول الله ﷺ يقسمها على حسب رأيه ، ولما حصل نزاع بين الصحابة في غنائم بدر جعلها الله عز وجل ملكاً لرسوله يضيها حيث شاء : « يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول .. » (١) ، ثم أنزل الله آية الغنائم : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة .. » (٢) فكان الواجب تخميس الغنم ، الخمس لمن ذكرت الآية أي لبيت مال المسلمين كما يرى المالكية ، والباقي للمجاهدين الذين شهدوا القتال (٣) . قال عمر بن الخطاب - فيما رواه البخاري - « إنما الغنيمة لمن شهد الواقعة » (٤) . وما زالت الغنائم تقسم بين الغانمين في صدر الإسلام ودولة بني أمية وبني العباس (٥) ، وذلك لان الغنيمة حق خالص للناعين

(١) الأنفال : ١

(٢) الأنفال : ٤١

(٣) والظاهر من آية الغنائم أنه لا يقسم لمن لا يغم ، فلو لحق مدد ناعين قبل حوز الغنيمة لدار الاسلام ، فنجد أبي حنيفة م شركاؤهم فيها . وقال مالك والثوري والأوزاعي والليث والقاضي : لا يشاركونهم (راجع تفسير البحر المحيط لابي حيان : ٤ ص ٤٩٨ ، والقوانين الفقهية : ص ١٤٩ ، ويجزمي الخطيب : ٤ ص ٢٣٩) .

(٤) القسطلاني : ٤ ص ٨٦ ، سنن البيهقي : ٩ ص ٥٠ .

(٥) السياسة الفرعية لصديق خان : ص ١٠١ ، الاحكام السلطانية للماوردي :

إجماعاً ، وهذا ما اتفق عليه أئمة المذاهب^(١) . ولا خيار للإمام في أمر القسمة ، قال الزيلعي : يجب على الإمام أن يقسم الغنيمة ويخرج خمسها لقوله تعالى « فأن لله خمسة » ويقسم الأربعة الاخماس على الغانمين للنصوص الواردة فيه وعليه إجماع المسلمين^(٢) ، إلا أنه قد وجدنا عند الحنفية ما يقضي بأن الإمام أن يمن على أصحاب البلاد الأصليين بأموالهم ، تبعاً لمن بأراضيهم ورقابهم بعد وضع الجزية على الرؤوس والخراج على الأرض^(٣) . ويجوز ذلك عند الشافعية والظاهرية إذا استطالب الإمام أنفس الغانمين^(٤) . ويجوز فقهاً أيضاً إبقاء المنقول على ملك أربابه إذا دعت لذلك ضرورة كان يرى الإمام أن المدو يتربص بنا مرة ثانية للانقضاض علينا .

ونحن نرجح أنه يلزم قسمة المنقول اتباعاً لنص الآية « واعلموا أنما غنمتم ... » . ولذا لم نجعل لولي الأمر الخيار في القسمة أو عدمها ، لعدم ورود أدلة على جواز ذلك كما هو الشأن في المقارات ، إلا أننا مع ذلك لا نجد حرجاً على الإمام في أن يجتهد في المنقول كما رجحنا ذلك في المقار فينفذ أمراً ، فيمضي عمله فيه لما يرى من المصالح العليا التي كثيراً

(١) البدائع : ٧ ص ١١٨ ، المنتقى ٣ ص ١٧٨ ، لباب الباب : ص ٧١ ، حاشية الصفوي : ٢ ق ٧ من باب الجهاد ، الاقتناع : ٢ ص ٣٣٦ ، المغني : ٨ ص ٤٨٨ ، زاد المعاد : ٣ ص ٢١٧ ، شرح ابن الساعاتي على مجمع البحرين : ٢ ق ٦ من باب السير ، مغني المحتاج : ٣ ص ١٠٢ ، الشرح الكبير للدردير : ٢ ص ١٧٤ ، ١٧٧ ، الروضة البهية : ١ ص ٢٢٣ ، تفسير القرطبي : ٨ ص ١٣ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٢٧ ، الشرح الرضوي : ص ٣١٠ . المحلي : ٧ ص ٣٩٦ وما بعدها .

(٢) تبين الحقائق : ٣ ص ٢٥٤ .

(٣) شرح الزيادات : ق ٥٢٣ ، فتح القدير : ٤ ص ٣٠٣ ، المحيط : ٢

ق ٢٥٤ ب .

(٤) الروضة : ٢ ق ١٢٤ ب .

ما تصادف الحكام في كل زمان أخذاً بمبدأ المصالح المرسله . وبعد بحث وتنقيب
عثرنا على رأي للامام الفزاري من كبار علماء الشافعية يؤيد مذهبنا إليه فهو
يقول : لا يلزم الامام قسمة الغنائم العقارية والمنقولة ولا تخميسها وله أن يحرم
بعض الغنائمين (١) . وكان هذا الإمام لا يرى نسخ آية (٢) : « يسألونك عن الأنفال
قل الأنفال لله وارسول فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم (٣) » بآية « وأعلموا أنما
غنمتم من شيء فإن لله خمسة والرسول .. » الآية (٤) كما ذهب إليه جمهور
الملاء ، أو كما قال بعضهم : التحقيق أنه لا نسخ ولا تعارض بين الآيتين ،
ولما الآية الثانية مبينة لإجمال الأولى ومفسرة لها لا ناسخة (٥) ، وعلى كلا
الأمرين فالآية الأولى تفوض أمر قسمة الغنائم إلى ولي الأمر ، وتكون
الآية الثانية إما ناسخة الأولى أو مبينة لها ، والفزاري يرى ألا نسخ ولا
تعارض ، والبيان في الثانية لا يلزم الإمام .

ولكن لا يجوز إتلاف النقولات بحال ، لأنها حق الغنائمين أصلاً ،
لا سيما إذا كانت نافعة كالكتب المختلفة . قال الشافعي رحمه الله تعالى :

(١) راجع فتح المعين شرح قرة العين الزين الدين المليباري : ص ١٣٦ ، مخطوط رسالة
الرخصة المبيحة في حكم الغنيمة للفزاري : ق ٢٤٣ ب .

(٢) وقد قال بذلك بعض العلماء منهم الكثير من أصحاب مالك وأما أن الآية محكمة غير
منسوخة ، وأن الغنيمة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وليست مقسومة بين الغنائمين وكذلك لمن
جاء من الأئمة ، وأن للامام أن يخرجها عنهم واحتجوا بفتح مكة وقصة حنين . وهذا هو أيضاً
رأي القرافي والزم بن عبد السلام وعلاء الدين البطي وعلى هذا فتكون آية « وأعلموا أنما غنمتم
من شيء » والأربعة الأخماس للإمام إن شاء حبسها وإن شاء قسمها بين الغنائمين . وبذلك
يظهر أن الاجماع السابق على وجوب القسمة هو محل نظر وليس على إطلاقه (راجع تفسير القرطبي :
٨ - ٢ - ٣ الاختيارات العلمية : ص ١٨٥) .

(٣) الأنفال - ١

(٤) الأنفال : ٤١

(٥) انظر تفسير الطبري : ١٠ - ٢ ، أحكام القرآن للجصاص : ٣ ص ٦١ ، تفسير

القرطبي : ٨ - ٢ ، تفسير المنار : ١٠ - ٦ .

« وما وجدوه من كتبهم فهو مغنم كله ، وينبغي للامام أن يدعو من يترجمه ، فإن كان علماً من طب أو غيره لا مكروه فيه بآعه كما يبيع ما سواه من الغنائم ، وإن كان كتاب شرك شقوا الكتاب وانتقموا بأوعيته وأداته فباعها ولا وجه لتحريقه ولا دفعه قبل أن يعلم ما هو^(١) . » ولذلك فإن ما نسب إلى العرب من إحراق مكتبة الاسكندرية غير صحيح ، فإن بعض المؤرخين روى خطأ أن عمرو بن العاص أحرق مكتبة الاسكندرية الشهيرة بموجب كتاب وصله من أمير المؤمنين لما استأذنه في ذلك ، والحقيقة أن تلك المكتبة الشهيرة كان احترق معظمها سابقاً في حروب كليوباترة ، ونقل كثير من كتبها إلى القسطنطينية ورومية وغيرها كما حققه أشهر مؤرخي الاوروبيين وغيرهم^(٢) . قال الدكتور ترقون : لقد ثبت بالبرهان أن عمر ابن الخطاب بريء من نسبة تخريب مكتبة الاسكندرية إليه^(٣) . ونحن نرى أنه لا يجوز إحراق كتب الديانات المختلفة حتى يطلع عليها ويرد على ما فيها حتى يتبين الحق لأن ذلك هو الوسيلة الصحيحة لادخاض ضلالات تلك الكتب .

قال تعالى : « وجادلهم بالتي هي أحسن » ومن المقرر أن مقدمة الواجب المطلق واجب ولذلك لم يصلنا في تاريخ المسلمين أنهم أحرقوا^(٤) شيئاً من ذلك .

مقارنة :

الدولة أن تصادر ما تنثر عليه من غنائم حريمية للمدو ، إلا أن مدلول

(١) الام : ٤ - ١٧٩ .

(٢) راجع حقائق الاخبار عن دول البحار : ١ - ١٨٣ .

(٣) أهل القمة في الاسلام : ٢٥٧ .

(٤) راجع الطرق الحكيمة : ٢٥٦ .

القناثم في العرف الدولي أضيق من مدلولها في الإسلام ، فتقتصر الأولى على ما يوجد مع جيش العدو أو في ميدان القتال ، من مهمات حربية كالخيول والبنادق والأسلحة والمدافع وغيرها .

وواضح من صريح المادة ٥٣ من لائحة الحرب البرية أن كل ما يمكن أن يستعمل من المنقولات في أغراض الدولة الحربية مباشرة أو بطريق غير مباشر ، ويكون مملوكاً لحكومة العدو يجوز أخذه ومصادرته لحساب الدولة الخيرة .

أما بالنسبة لأموال الأفراد فقد أيسح للدولة الحاربة أن تصادر منقولات أفراد الأعداء والمهاجرين كذلك ، في شكل الاستيلاء أو الإغارات الجبرية أو الترامات التي توقعها على سكان الاقليم المحتل^(١) ، فالبلد المفتوح بالأولى .

وفي هذا يقترب التشريع الاسلامي من التشريع الوضعي ، وما يفرقان به خاضع للأمراف الحربية في كل زمان ، فانتقال الملكية بالحرب كان هو السائد إبان الفتوحات الاسلامية التي وجدنا أكثر قواعدها مبنياً على شريعة المعاملة بالمثل مع إحاطة ذلك بالرأفة والرحمة التامة بأهل البلاد المفتوحة . أما العرف الدولي السائد اليوم فهو وإن لم ينقل ملكية الأموال كلها إلى الدولة الحاربة فإنه يعطيها سلطات هائلة في إرهاب الشعب المغلوب وتكليفه مالا يطاق ، ولقد شهدنا عهود الاستعمار في البلاد العربية فكان المستعمر يفرض على سكان البلاد الأموال الكثيرة حتى ولو لم تكن منتشرة ، ويسام الشعب القتل والخسف في سبيل ذلك ، إذ كل م الدخيل أن يجني الأموال .

فهل نقل ملكية المنقولات للمسلمين وقيامهم بتنظيم استغلالها عن طريق

(١) قانون الحرب والحياد ، جنية : ٢٨٧ - ٢٩٢ .

أربابها أخف وطأة أم إبقاؤها على أيدي أهلها ، وحياتهم مهددة بالخطر ، ثم تكليفهم أداء الفروض المالية دون مراعاة لمقدرة أو مشاركة فعلية لما تدره أموالهم من أرباح ؟ شتان بين الأمرين لأن العبرة في ظروف الحرب بالتأثير لا بالمظاهر .

ثانياً — حكم الأموال الإسلامية المغنومة:

إذا تم الفتح واستولى المسلمون على الأموال من منقول وعقار ، فإنه قد تثار مشكلة الأموال الإسلامية التي توجد في الغنيمة، فما هو الحكم فيها هل يستردها صاحبها إن عرف ، أم أنها تدخل في ملكية الغنائمين ؟ وصاحب هذه الأموال : إما أن يكون مسلماً قاطناً في دار الإسلام أو حريباً أسلم قبل أن يتم الفتح والاستيلاء .

سنبحث هنا هاتين الحالتين لأن الثالب فيها أن تكون الأموال منقولة .

أ — أموال المسلم أو المعاهد المستردة من العدو :

إذا ظفر العدو بأموال المسلم أو الذمي ثم تغلب المسلمون على أعدائهم ، وعرف صاحب المال ، فإن هذه الأموال لا تدخل في ملكية الغنائمين عند جماهير العلماء ومنهم أئمة المذاهب ، وإنما يجب ردها لأصحابها بغير شيء إذا عرف صاحبها قبل قسمة الغنيمة . وقد نقل عن علي بن أبي طالب والزهرري وعمرو بن دينار والحسن وابن القاسم من المالكية (١) أنه لا ترد لأصحابها أصلاً ، وإنما تكون للجيش لأن العدو ملكها بالاستيلاء فصارت غنيمة كسائر الأموال . فإن كانت الغنيمة قد قسمت ثم عرف صاحب المال فله

(١) راجع الكافي للكليني: ١٠ ص ٦٢٥ ، المعنى على البخاري: ١٥ ص ٢ ، الروضة

الندية: ٢ ص ٣٤٥ ، حاشية المدوي: ٢ ص ١١ .

أخذه بعد دفع قيمته عند الاوزامي والثوري والمالكية والحنفية والزيدية
والمهادوية والحنابلة في أظهر الروايتين عن أحمد والإباضية (١) .

أما عند الشافعية والإمامية والظاهرية : فإن صاحب المال يستحقه من
غير شيء ، ويعطى من كان عنده ثمنه من خمس المصالح ، لأنه يشق
تقص القسم (٢) .

وقال أبو حنيفة والثوري : في المبد الآبق صاحبه أحق به مطلقاً (٣) .
وسبب الخلاف السابق بين العلماء يرجع إلى أصل آخر وهو : هل
يملك المدو مال المسلم أم لا يملكه ؟ (٤) .

قال الجمهور : يملك الكفار أموالنا بالاستيلاء أو بالإحراز بدار الحرب على
خلاف بينهم ، وقال الشافعية والظاهرية والإمامية : لا يملك غير المسلم على المسلم
أو الذمي ونحوه ما لهم بطريق التهمة . وهو رأي عمر وعبد الله بن الصامت (٥)

(١) انظر شرح السيرة الكبير : ٢ ص ٣٥ ، المبسوط : ١٠ ص ٨٥ ، الخراج : ١٩٩ ص
مجمع الأنهر : ١ ص ٥٠٧ ، المدونة : ٣ ص ١٣ - ١٤ ، الخطاب : ٣ ص ٣٧٦ ، المتقى : ٣
ص ١٨٥ ، المفتي : ٨ ص ٤٣٠ ، المحرر : ٢ ص ١٧٤ ، تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٠٥ ،
زاد المعاد : ٣ ص ٢١٨ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٧ ، الروض النضير : ٤ ص ٣١٤ ، شرح
النيل ٦٠٥/٧ ، الخلاف في الفقه للطوسي : ٢ ص ٥٠٢ .

(٢) الأم : ٤ ص ١٩٦ ، المذهب : ٢ ص ٢٤٢ ، المحلى : ٧ ص ٣٠١ - ٣٠٥ ، المختصر
النافع في فقه الإمامية : ١١٣ .

(٣) الأم : ٧ ص ٣١٦ ، فتح الباري : ٧ ص ١٣٧ .

(٤) شرح السيرة الكبير : ٣ ص ١٠٧ وما بعدها ، مجمع الأنهر : ١ ص ٨٠٧ ، فتح
المحلى : ١ ص ٣١٨ ، مجرمي الخطيب : ٤ ص ٢٣٨ ، كشف القناع : ٣ ص ٦٢ ، البحر الزخار :
٥ ص ٤٠٧ ، المحلى : ٧ ص ٣٠١ .

(٥) هو عبادة بن الصامت بن قيس الأنصاري الخزرجي ، صحابي ، من الموصوفين بالورع
شهد العجة ، وكان أحد النقباء ، كان من سادات الصحابة ، توفي سنة ٣٤ هـ .

وربيعة (١) والمؤيد (٢) .

استدل الجمهور بما يلي :

١ - إن الكفار استولوا على مال مباح غير مملوك ، ومن استولى على مال مباح غير مملوك يملكه ، كمن استولى على الحطب والحشيش والصيد. والدليل على أنه غير مملوك أنه زال ملك المسلم عنه باستيلاء العدو وإحرازه في بلاده ، هذا دليل الحنفية (٣) .

وقال غيرهم : إن الاستيلاء سبب للملك فثبت قبل الحيازة إلى دار الحرب كاستيلاء المسلمين على مال غيرهم ، ولأن ما كان مبيعاً للملك أثبتته حيث وجد كالمبة والبيع (٤) .

٢ - قال رسول الله ﷺ إن وجد بعيره في الغنمة - فيما رواه مالك وأخرجه الدارقطني - عن عبد الملك بن ميسرة (٥) : « إن وجدته لم يقسم غنمه ، وإن وجدته قد قسم فأنت أحق به بالثمن إن أردته » . فهذا يدل على تملك الأعداء للبعير وأولوية مالكه الأول بسببه (٦) .

ولكن يلاحظ أن هذا الحديث لا يمتنع به ، فقد قال فيه ابن حجر :

(١) هو ربيعة بن فروخ التيمي بالولاء المدني ، أبو عثمان : إمام حافظ فقيه مجتهد ، كان مبدأ بالرأي (القياس) فلقب « ربيعة الرأي » وكان من الأجواد ، قال ابن الماجشون : ما رأيت أحداً أحفظ لسنة من ربيعة ، توفي سنة (١٣٦ هـ) .

(٢) هو الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين بن هارون الحسني ، كان مبرزاً في علم النحو واللغة والحديث ، وغير ذلك ، توفي سنة ٤١١ هـ .

(٣) انظر فتح القدير : ٤ ص ٣٣٨ ، البحر الرائق : ٥ ص ٩٤ .

(٤) انظر المغني : ٨ ص ٤٣٤ ، القواعد لابن رجب : ٥ ص ٢٠٦ .

(٥) ميسرة : هو ابن مسروق العبسي : قائد من شجعان الصحابة ، شهد حجة الوداع ، شهد اليمامة وفتح الشام ، وتوفي بعد سنة (٢٠) هـ .

(٦) الزرقاني على الموطأ : ٢ ص ٢٩٩ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١١١ ، سنن الدار

قطني : ص ٤٧٢ - ٤٧٣ .

إسناده ضعيف جداً (١) وضعفه البيهقي بالحسن بن عمار (٢) ، فهو متروك الحديث وروى بإسناد آخر مجهول عن عبد الملك ، ولا يصح شيء من ذلك (٣) .

وروى مالك في الموطأ والبخاري وأبو داود وابن ماجه أن عبداً لعبد الله بن عمر أبق (حرب) وأن فرساً له طار (انفلت وذهب) ، فأصابها المشركون ، ثم غنمها المسلمون فردا على عبد الله بن عمر ، وذلك قبل أن تصيبها المقاسم (٤) . وهذا الحديث أساس لأصل عام هو أن المالك القديم إذا وجد ماله في ملك عام أخذه بغير شيء ، وإن وجد في ملك خاص ، فإن كان الذي في يده ملكه بماوضة صحيحة ، فياخذه المالك بمثل الموضع إن كان مثلياً ، وبقيمة الموضع إن لم يكن مثلياً أي قيمياً (٥) .

٣ - صح عن النبي ﷺ - فيما أخرجه البخاري ومسلم - أن المهاجرين طلبوا منه دورم يوم الفتح بمكة فلم يرد على أحد داره . وقيل له : أين

(١) فتح الباري : ٧ ص ١٣٧ .

(٢) هو الحسن بن عمار البجلي ، مولى لم ويكنى أبا محمد توفي سنة ١٥٣ هـ في خلافة أبي جعفر ، وكان ضعيفاً في الحديث ومنهم من لا يكتب حديثه . (راجع الطبقات لابن سعد : ٦ ص ٢٥٦) .

(٣) سنن البيهقي : المرجع السابق في رقم (٦) في الصفحة السابقة .

(٤) شرح الموطأ للسيوطي : ٢ ص ٩ ، سنن ابن ماجه : ٢ ص ١٠٢ .

(٥) راجع مخطوط خزانة الفقه : ثالث صفحة من باب السير ، مخطوط طرح الزيادات : ق ٥٣٨ ، والمثلي : ما لا تفاوت آحاده تفاوتاً يستد به وتوجد له نظائر في الاسواق . والمثليات كل ما يقدر بالوزن أو الكيل أو المد المتقارب الآحاد . أما القيمي : فهو ما تفاوتت آحاده تفاوتاً يستد به أو لم تتفاوت ، ولكن اندمجت نظائره من الاسواق ، وهو كما يكون في المنقول يكون في القار . (راجع المدخل للفقه الاسلامي لأستاذنا محمد سلام مذكور : ص ٤٧٥) .

تنزل غداً من دارك بمكة ؟ فقال : وهل ترك لنا عقيل (١) منزلاً (٢) ؟
فهذا يدل على زوال ملك المسلمين عن أملاكهم وتملك غيرهم لها ، إذ أن
عقيلاً ورث أباً طالب (٣) ، هو وطالب ولم يرثه علي ولا جعفر (٤) شيئاً
لأنها كانتا مسلمين وكان عقيل وطالب كافرين .

٤ - قال تعالى « للفقراء المهاجرين » (٥) ، فسمى الله المهاجرين فقراء ،
والفقير من لا يملك شيئاً ، فدل على أن الكفار ملكوا أموال المسلمين التي
خلفوها وهاجروا عنها ، وذلك أنهم كانوا يمدون إلى من هاجر من
المسلمين ، فيستولون على داره وعقاره ، فقام الإجماع على أن المحاربين
إذا أسلموا لم يضمنوا ما أتلّفوه على المسلمين من نفس أو مال (٦) .

واستدل الشافعية بما يلي :

١ - تدل الأحاديث الصحيحة على عدم تملك غير المسلمين أموال

(١) هو عقيل بن أبي طالب بن عبد مناف (أبي طالب) بن عبد المطلب الهاشمي القرشي
وكنيته أبو يزيد ، أعم قرش بأبائهما وآثرهما ومثاليها وأناسيا ، صحابي نصيح اللسان شديد
الجواب وهو أخو علي وجعفر لأبيهما ، توفي سنة ٦٠ هـ .

(٢) صحيح البخاري : ٥ ص ١٤٧ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٢٧ .

(٣) هو عبد مناف بن عبد المطلب بن هاشم . من قريش . أبو طالب : والد علي وعم
النبي صلى الله عليه وسلم ، وكافله ومريه ومناصره وكان من أطال هاشم ورؤسائهم ومن
الخطباء المقلاء الأداة وله تجارة كسائر قريش ، والشيعة الامامية ، لزبدي يقولون بإسلام
أبي طالب وبأنه ستر ذلك عن قريش لمصلحة الاسلام . توفي سنة ٣٠ هـ .

(٤) هو جعفر بن أبي طالب (عبد مناف بن عبد المطلب) من عم النبي صلى الله عليه
وسلم وأحد السابقين إلى الاسلام وأخو علي شقيقه ، يقال له « جند الطبار » . قتل يوم مؤتة ،
وقطعت يده فاحتضن الراية إلى صدره وفي جسمه نحو تسعين طعنة ورمية ، قيل : إن الله عوضه
عن يديه جناحين في الجنة . توفي سنة (٨٨ هـ) .

(٥) الحشر : ٨

(٦) فتح القدير : ٤ ص ٣٣٨ ، زاد المعاد : ٣ ص ٢١٩ .

المسلمين لان ابن عمر ذهب له فرس ، فأخذها العدو فظهر عليهم المسلمون فرد عليه في زمن رسول الله ﷺ ، وأبق له عبد فلحق بالروم ، فظهر عليهم المسلمون فرد عليه خالد بن الوليد بعد النبي ﷺ في زمن أبي بكر الصديق ، والصحابة متوافرون من غير فكير منهم (١) . قال القسطلاني : وفيه دليل للشافعية وجماعة على أن أهل الحرب لا يملكون بالظبة شيئاً من مال المسلمين ، ولصاحبه أخذه قبل القسمة وبسدها (٢) .

٢ - لا يكون قهر المسلم طريقاً لتملك ماله لقوله ﷺ : « لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه » .

٣ - روي أحمد ومسلم عن عمران بن الحصين رضي الله عنه قال : أغار المشركون على سرج رسول الله ﷺ فذهبوا به ، وذهبوا بالمضباء (ناقة الرسول) وأسروا امرأة من المسلمين فركبتها ، وجعلت لله عليها إن نجاها الله لتتحررها ، فقدمت المدينة ، وأخبرت بذلك رسول الله ﷺ ، فقال بئس ما جزبتها ، لا وفاء لنذر في معصية الله عز وجل ، ولا فيما لا يملكه ابن آدم (٣) . فهذا يدل على أن الأعداء لم يملكوا الناقة لإخبار النبي ﷺ أنه لا تملك المرأة ماله وأخذه بلا قيمة .

٤ - إن الأعداء استولوا على مال معصوم عدواناً ، والاستيلاء على مال معصوم لا يفيد الملك كاستيلاء المسلم على مال المسلم غصباً لقوله تعالى :

(١) فتح الباري : ٦ ص ١١١ ، العيني شرح البخاري : ١٥ ص ٢ ، سنن ابن ماجه : ٢ ص ١٠٢ .

(٢) القسطلاني شرح البخاري : ٥ ص ١٧٢ .

(٣) سنن البيهقي : ٩ ص ١٠٩ ، نيل الاوطار : ٧ ص ٢٩٢ ، الروضة الندية : ٢ ص ٣٤٥ .

« ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » (١) ، ولقوله عليه السلام - فيها رواه أبو داود - عن عروة بن الزبير (٢) : « ليس لمرق ظالم حق » ، وكاستيلائهم على الرقاب . وعصمة مال المسلم ثابتة في حقهم ، لأنهم مخاطبون بالحرمة إذا بلغتهم الدعوة ، فلاستيلاء يكون محظوراً ، والمحظور لا يصلح سبباً للملك ، لأن الملك حكم مشروع فيستدعي سبباً مشروعاً .

والخلاصة أن الخلاف بين الحنفية والشافعية مبني على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع عند الشافعي ، فتصير أموالنا معصومة في حقهم ، فلا يملكونها بالاستيلاء لأن الاستيلاء على مال معصوم لا يفيد الملك كاستيلاء المسلم على مال المسلمين ، واستيلائهم على الرقاب وذلك لأن عصمة مال المسلم ثابتة في حقهم ، لأنهم مخاطبون بالحرمة إذا بلغتهم الدعوة وإن اختلفوا في العبادات ، والاستيلاء يكون محظوراً ، والمحظور لا يصلح سبباً للملك . وم غير مخاطبين عند الحنفية فلا تصير أموالنا معصومة . والاستيلاء على مال غير معصوم موجب للملك . هذا بعد اتفاقهم على أن غير المسلم مكلف بالإيمان وكل ما علم من الدين بالضرورة ، ومنه الاعتقاد بمشروعية الأحكام الفرعية (٣) .

مناقشة :

وبالتأمل في حجج الجمهور والشافعية نلحس ضعف أدلة الشافعية ؛

(١) البقرة : ١٨٨

(٢) هو عروة بن الزبير بن العوام الأسدي القرشي ، أبو عبد الله : أحد الفقهاء السبعة بالمدينة . كان عالماً بالدين ، صالحاً كريماً ، لم يدخل في شيء من الفتن توفي سنة (٩٣ هـ) .

(٣) راجع في ذلك مسلم الثبوت : ١ ص ٨٧ ، تنقيح الفصول : ص ٧٣ وما بعدها ، إصالح السالك في أصول الإمام مالك : ص ٢٤ ، مباحث الحكم عند الأصوليين للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٢٠١ ، البدائع : ٧ ص ١٢٧ وما بعدها .

فإن قصة الفرس والعبد دليل للجمهور أيضاً ، إذ تدل على أن صاحب المال أحق به قبل قسمته ، وأما بعد القسمة - لو فرضنا وقوعها - فإن لصاحب المال حق التقدم أو الأولوية قطعاً ، فوجب الوفاء بالحقين برد عينه للمالك وعوضه للغانم . وأيضاً فإن قصة الفرس والعبد قد رويت من طريق آخر أنها كانت في زمن أبي بكر (١) . فاضطربت (٢) الروايات ، وذلك يوجب ضعف الحديث .

وحديث ضرورة طيب النفس في أخذ مال الغير مجالاً في المسائل المدنية وحالة السلم ، لا في مواطن القتال مع غير المسلمين ، لأن الحرب سجل في النصر . واغتنام الأموال على حد سواء . يدل لهذا ما روى أسامة ابن زيد قال : قلت يا رسول الله ، أين تنزل غداً في حجة (حجة الوداع) ؟ قال : وهل ترك لنا عقيل متزلاً ؟ فقد أجاز عليه الصلاة والسلام لعقيل تصرفه قبل إسلامه ببيع ما كان للنبي ﷺ ، ولما هاجر من بني عبد المطلب ، كما كانوا يفعلون بدور من هاجر من المؤمنين ، فإن طيب النفس هنا ؟ والثاقفة المضياء أخذها النبي ﷺ لأنه أدركها غير مقسومة ولا مشتراة ، وعصمة مال المسلم زوال بزوال قدرته على الانتفاع به ، والاستيلاء منه مشترك لنقل الملكية بين المسلم وغيره كالبيع ونحوه . ولا يقاس المال على الرقاب لأنها لم تخلق محلاً لامتلاك إلا بطاريء الحرب . فالخريون استولوا على مال مباح غير مملوك فيملكونه كمن استولى على

(١) القسطلاني : ص ١٧٣ .

(٢) الحديث المضطر هو أن يختلف الرواة فيه على شيخ بينه ، أو من وجوه آخر متعادلة لا يرجع بعضها على بعض ، وقد يكون في الاسناد أو في المتن . والاضطراب موجب لضعف الحديث إلا في حالة الاختلاف باسم الراوي أو اسم أبيه مع أنه ثقة (راجع الباحث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير : ص ٧٢) .

الخطب والحشيش والصيد ، وصيرورته مالا مباحاً لزوال ملك المالك عنه بأحرازه بدار الحرب فتزول العصمة ضرورة بزوال الملك . وزوال الملك قد حصل لزوال معناه أو ما شرع له الملك (وهو حق الانتفاع والاستغلال والتصرف) عن طريق إحراز الحريين له بدارم .

لهذا نقول : إن غير المسلمين يملكون في الحرب أموال المسلمين بالاستيلاء ، وإن أموال المسلم التي توجد في له قبل القسمة كما هو مذهب الجمهور ، وأما بعدها ، فإنها له أيضاً ، ويسوز الإمام من آلت إلى يده بالقسمة ثمنه من خمس القنينة كما هو مذهب الشافعية ، لأن المسلم حق الأولوية على ماله الذي كان له ، وحديث الجمهور د إن أصبته بعد القسمة أخذته بالقيمة ، يرويه الحسن بن عمارة كما رأينا ، وهو مجتمع على ضعفه وترك الاحتجاج به .

وما دام أن الصموبة أمام الجمهور هي المشقة الحاصلة من تقض القسمة ، فعلى بيت المال أن يتحمل المسؤولية العامة ، دون أن يتحملها أحد أفراد المسلمين الذي ذهب ماله بسبب القتال مع جماعة المسلمين .

وفي صدد المقارنة : نجد أنه جرت عادة الدول أن تموض رعاياها ما يكون قد دفعوه للدولة المحتلة بصفة إطاعة جبرية مساواة لهم بياقي المواطنين الذين يقيمون في مناطق لم تحتل ، والذين لم يلزموا بدفع أي مبالغ للدولة المحتلة . كذلك ترد المقارنات المستردة من العدو إلى أربابها الذين فقدوها بسبب الحرب (١) . وهذا نظير ما رجحناه من أن مال المسلم أو الذي برد إليه مطلقاً وإن كان العدو قد تملكه بالاستيلاء .

(١) قانون الحرب للدكتور محمود سامي جنينة : ص ٢٩٤ .

ب - أموال الحربي الذي أسلم قبل تمام الفتح :

إذا أسلم الحربي قبل أن يتم الفتح الإسلامي لبلده فما أثر هذا الإسلام في ماله الكائن في دار الحرب ؟

يرى الأوزاعي والمالكية في أرجح الروايتين وأشهرها عندم : أن مال هذا الشخص يعتبر فيثاً وغنيمة إذا ظفر المسلمون ببلاده ، سواء بقي في دار الحرب أم غرأ إلى دار الإسلام (١) ، وهو رأي أبي حنيفة ومحمد والإمامية والزيدية في القار والأرض . أما المنقول : فإن الإسلام بمصمه ولكنهم شرطوا أن يكون المنقول تحت يد صاحبه ، ولذا فإنهم استثنوا من المنقول ما كان عند حربي بوديعة أو غيرها لارتفاع اليد عنه بالاستيلاء ، فإن خرج من أسلم إلى داراً وترك أمواله في دار الحرب ثم ظهر المسلمون على الدار كان جميع ماله فيثاً ؛ لأن تباین الدارين حقيقة وحكماً مناف للبيعة . وهو رأي ابن القاسم من المالكية أيضاً (٢) .

ويرى الشافعية والحنابلة والظاهرية والإباضية ، وأبو يوسف ، والمالكية في رواية أخرى : أن الإسلام بمصم المال سواء أكان عقاراً أو منقولاً (٣) .

(١) حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٨٥ ، فتح المحلى : ١ ص ٣١٨ ، القدر المنظم للحكام : ٢ ص ١٩١ .

(٢) شرح السير الكبير : ٢ ص ٨٣ ، الرد على سير الأوزاعي لأبي يوسف : ص ١٢٧ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، المبسوط للسرخسي : ١٠ ص ٦٦ ، البحر الرائق : ٥ ص ٨٧ ، ١٠٣ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٩ ، المدونة الكبرى : ٣ ص ١٩ ، الدرر الزاهرة : ٢ ق ٢١٠ ب ، المختصر النافع في فقه الإمامية : ص ١١٤ / ، الخلاف في الفقه : ٥٠٣/٢ وما بعدها (٣) الام : ٤ ص ١٩١ ، ٢٠١ ، ٣٣٥ ، معنى المحتاج : ٤ ص ٢٢٨ ، المذهب : ٢ ص ٢٣٩ ، المفتي : ٨ ص ٤٢٩ ، ٤٣٤ ، زاد المساد : ٣ ص ٢١٩ ، المحلى : ٧ ص ٣٠٩ ، المدونة مع المقدمات : ١ ص ٣٧٩ ، القدر المنظم للحكام : ٢ ص ١٨٧ ، حلية العلماء : ق ٤٥٠ ، التنبية : ق ١٤٢ ، فتح القدير : ٤ ص ٣١٧ ، المبسوط : ١٠ ص ٦٦ ، شرح النيل : ١٠ ص ٣٩٦ .

فالأراء أربعة : مال المسلم كله غنيمة ، وهو رأي المالكية . ماله كله له ، وهو رأي الشافعية ومن وافقهم . ما كان يملكه من عقار فهو غنيمة وأما المنقول فهو له ان كان تحت يد صاحبه وهو رأي الحنفية والزيدية . فان خرج من أسلم إلى دار الاسلام وترك ماله في دار الحرب كان جميع ماله غنيمة ، وهو رأي الحنفية وابن القاسم من المالكية الذي يفصل بين ما كان صاحبه معه أم لا .

وسبب الخلاف بينهم : أن العاصم للمال والدم هل هو الاسلام أم الدار ؟ فأبو حنيفة ومالك ومن قال بقولها يقولون : إن العاصم هو الدار فما لم يحز المسلم ماله وولده بدار الاسلام وأصيب في دار الكفر فهو فيء ، وقال الشافعي : العاصم هو الاسلام .

احتج المالكية : بأنه قد غلب المسلمون على بلاد الحرب فصارت الأموال فيئاً لهم (١) . وقال الحنفية والزيدية : إن المقار ليس في يد صاحبه حقيقة ؛ ولأن المقار في يد أهل الدار وسلطانها ، إذ هي من جملة دار الحرب ، وإنما هو في يده حكماً لا حقيقة ، وذلك لا يكفي لأن دار الحرب ليست بدار الأحكام . وما يكون من المنقولات بيد غير الذي أسلم من الحربيين لا تعتبر اليد عليه صحيحة ، لأنها ليست محترمة إذ يجوز التعرض لما فيها ، وأما حديث « من أسلم على مال فهو له » فهو محمول على ما تحت يده جمعاً بين الأدلة (٢) .

واستدل الشافعية ومن وافقهم بما يلي :

١ - يد الشخص الذي أسلم على المقار كيده على المنقول أي أنها يد حقيقة ، إذ الشأن في اليد على المقارات في أي مكان لا يلزم فيها

(١) شرح الموطأ للسيوطي : ٢ ص ٢٥ .

(٢) انظر تبين الحقائق : ٣ ص ٢٥٣ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٩ - ٤١٠ ،

اختلاف الفقهاء للطبري تحقيق الدكتور شخت : ص ٥٠ .

الاستيلاء المادي ، وإنما يكفي التمكن من الاقتناع ، وهذا حاصل بالنسبة للشخص بدار الحرب .

٢ - أخرج أبو يعلى من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « من أسلم على شيء فهو له » (١) ، (رواه البيهقي وأبو عدي (٢) في الكامل) . وهو عام يشمل المنقول والمقار . وقال في خطبة الوداع - فيما رواه الترمذي - عن عمرو بن الأحوص (٣) : « إن دماءكم وأموالكم وأمراضكم عليكم حرام » . فمال أي مسلم حرام على بقية المسلمين .

وبدل لذلك حديث عمر بن الخطاب - فيما يرويه البخاري - في نهي عن ظلم المسلمين لأحد مواله الذي استعمله على الحمى في المدينة لأجل نعم الصدقة ، قال : « وایم الله إنهم ليرون أني قد ظلمتهم ، إنها لبلادم . فقاتلوا عليها في الجاهلية وأسعدوا عليها في الإسلام . فقلوه : « إنها لبلادم ، يدل على أن من أسلم على شيء فهو له ؛ لأن قوله « إنها ، أي إن هذه الأراضي لبلادم ، والمراد به عموم أهل المدينة » (٤) .

٣ - يقول الرسول عليه السلام - فيما يرويه مسلم والبخاري - عن أبي هريرة رضي الله عنه : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا

(١) مجمع الزوائد : ٥ ص ٣٣٥ ، نيل الاوطار : ٨ ص ١١ ، سنن البيهقي :

٩ ص ١١٣ .

(٢) هو أبو أحمد عبد الله بن محمد المعروف بابن عدي الجرجاني المتوفى سنة ٣٦٥ هـ ، له كتاب في ستين جزءاً هو أكل كلب الجرح والتعديل وعليه اعتماد الأئمة ، ويسمى « الكامل في معرفة الضعفاء والمتروكين من الرواة » .

(٣) هو عمرو بن الأحوص الحنفي ، أبو سليمان ، روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وشهد معه حجة الوداع ، وروى عنه ابنه سليمان ، قال السكري : إنه أنصاري .

(٤) راجع العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٣٠٤ .

الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها ، . قال الشوكاني :
الظاهر أن الأموال تشمل المنقول وغير المنقول فيكون المسلم طوعاً أحق
بجميع أمواله ، لأن قوله : د وأموالهم ، محمول على ما قبل الأسر بدليل
قوله د إلا بحقها ، ، ومن حقها أن ماله المقدور عليه بعد الأسر غنيمة .
يوضح هذا حديث صخر بن عينة (١) الذي رواه أحمد وأبو داود :
أنه ﷺ غزا ثقيفاً .. إلى أن قال : فدعا ﷺ صخرأ ، فقال : د إن
القوم إذا أسلموا أحرزوا دماءهم وأموالهم ... ثم قال : وسأل نبي الله ماء
لبنى سليم فأنزله إياه وأسلم (بنى السليمين) ... ثم قال : فقالوا : يا رسول
الله ، أسلمنا وأتينا صخرأ ليدفع إلينا ماءنا ، فأبى فدعاه ، فقال : يا صخرأ ،
إن القوم إذا أسلموا فقد أحرزوا دماءهم وأموالهم فادفع إلى القوم
ماءهم .. ، (٢) .

٤ - وما يدعم هذا المذهب حديث عقيل السابق ، فقد أقر الرسول
عليه السلام عقيلاً على تصرفه فيما كان لأخوته : علي وجعفر ،
ولنبي ، من الدور والرباع (٣) ، بالبيع وغيره ولم يغير ذلك ، ولا انتزعها
من يده في يده لما ظفر ، فكان ذلك دليلاً على تقرير من أسلم ، وهي
في يده بطريق الأولى ما دام الرسول أقر عقيلاً قبل إسلامه على تصرفه
في مال غيره (٤) .

(١) هو صخر بن العينة بن عبد الله بن ربيعة بن عمرو بن طاسر بن علي بن أسلم بن أحس
من بجيلة ، ويكنى أبا حازم ، واليه البيت من أحس .

(٢) سنن أبي داود : ٣ ص ٢٣٨ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١١٤ ، سبل السلام : ٤
ص ٥٦ ، الروضة الندية : ٢ ص ٣٥٠ .

(٣) الربع : الدار بينها حيث كانت وجمعها رباع وربوع وأرباع وأربع ، والربعم :
الحلة والمنزل وجماعة الناس ، (راجع القاموس المحيط : ج ٣ وقاج اللغة للجوهري : ٢ ص ٢٠) .

(٤) انظر العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٣٠٣ ، نيل الأوطار : ٨ ص ١٢ .

ونحن إذا دققنا النظر في حجة المالكية نراها تهدر أي أثر للإسلام الطارئ ، مع أن الغرض الحقيقي للجهاد هو نشر دعوة الإسلام . فأي تناقض بين هذا المقصد وبين ما قالوه من اغتنام أموال من أسلم !! ثم إنه لا دليل على التفريق بين المقار والمنقول مع عموم أدلة أن الإسلام يعصم المال ، وأن مال المسلم لا يكون غنيمة للمسلمين بحال بدليل ما روينا من أحاديث صحر بن عيلة وعمر بن الخطاب وغيرهما . ويؤيدنا التاريخ في ذلك ، فقد أسلم ابنا سَعْيَةَ القرظيان ، ورسول الله ﷺ محاصر بني قريظة فأحرز لها إسلامها أنفسها وأموالها من النخل والأرض وغيرهما^(١) ، ولذا قال أبو يوسف من الخفية : أستحسن فأجمل عقاره له ؛ لأنه ملك محترم له كالمنقول^(٢) .

لهذا فلما نرى إعمال الأدلة على عمومها لا سيما ما ذكره الشافعية . فلماذا أسلم الحربي في أي مكان ، هاجر أم بقي فيه ، فإن الإسلام يعصم ما له سواء أكان عقاراً أم منقولاً ؛ لأن هذا هو من صميم ما يدعو إليه الإسلام ، وهل يعقل أن ينفر الناس عن الدخول في الإسلام بوسيلة مثل هذه ، بخلاف ما يدعيه « فوف كريمة » ، وأشباهه^(٣) ، كما سبق لدينا إذ أن ذلك هو التفريط المبين .

أما القانون الدولي : فإنه لا يهتم بمسألة العقيدة الدينية ، ولا يرتب على ذلك أي أثر لأنه يهتم بالمظاهر الخارجية والملاقات الحاصلة بين الناس فقط وهو شأن كل قانون وضمي بخلاف القانون الساجي الذي ينظم علاقات الإنسان الثلاث بالخالق والنفس والمجتمع .

(١) سنن البيهقي : ٩ ص ١١٣ .

(٢) انظر المبسوط للرخسي : ١٠ ص ٦٦ .

(٣) الحضارة الإسلامية : ص ٨٤ .

ثالثاً - كيفية ومكان قسمة الغنائم :

هذا البحث من صميم اختصاص القانون الدولي الخاص أي القانون الداخلي للدولة ، ولذا فإن القانون الدولي العام يترك أمر توزيع الغنائم حسب قانون الدولة ، وللدولة أن تصدر لحسابها أو أن تدمر ما تضر عليه من غنائم حرية للعدو ، وقد جرى العمل على تعرض المحاربين لسفن العدو التجارية وضبطها لحرمانه من الانتفاع بها وبما عليها من بضائع وأموال . لذلك هناك عرف ملزم من مقتضاء أن تنشئ الدولة المحاربة « محكمة غنائم » تعرض عليها أمر ما تضبطه من الغنائم البحرية : وهي كل ما يحق للدولة المحاربة ضبطه في البحار (العامة أو الإقليمية التابعة للمحاربين) من سفن وأموال العدو أو المحايدين ومصادره لحسابها دون دفع تعويض ما عنه ، وتعتبر محاكم الغنائم محاكم داخلية تطبق فيما يعرض عليها من قضايا الغنائم قواعد القانون الداخلي^(١) .

والتعرض المذكور لسفن العدو التجارية يشبه من حيث المبدأ تعرض المسلمين لقافلة أبي سفيان القادمة من الشام لوجود حالة حرب حينئذ مع كفار قريش .

وبما أن الفصل في الغنائم أمر داخلي للدولة فنحن لا نعرض إذن لمعالجة هذا الموضوع ، مكتفين بالقول بأن قانون توزيع الغنائم الإسلامي مبين في كتاب الله تعالى وسنة رسوله على أساس آية « واعلموا أنما

(١) قانون الحرب والحياد لجنيته : ص ٢٩٠ وما بعدها ، ٣٧١ - ٣٧٦ ، القانون الدولي العام للدكتور أبو هيف طبعة ١٩٥٩ : ص ٧١٨ - ٧١٩ .

غنم من شيء فان لله (١) خمسة وللرسول (٢) ولذي

(١) « لله » هذا مفتاح كلام ، ليس لله نصيب ، لله الدنيا والآخرة ، وقالت طائفة : سهم الله يصرف في الطاعات كالصدقة على فقراء المسلمين وممارة الكعبة العريضة ونحو ذلك . ولكن يترتب على هذا أن تقسم الغنمة على ستة أسهم . وهو خلاف ما نقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم .

(راجع تفسير الرازي ٤ ص ٣٦٨ ، البحر المحيط : ٤ ص ٤٩٧ ، تفسير الطبري : ١٠ ص ٣ - ٤ ، تفسير الكشاف : ٢ ص ١٥ ، أحكام القرآن للجصاص : ٣ ص ٦٠ ، تفسير القرطبي : ٨ ص ١٠ ، البدائع للكاساني : ٧ ص ١٢٤ ، تفسير آيات الأحكام للسايس وآخرين : ٣ ص ٧) .

(٢) سهم الرسول صلى الله عليه وسلم عند جمهور الفقهاء وبه قال الخلفاء الأربعة : كان يأخذ منه الرسول عليه السلام كفايته لنفسه وعياله ويدخر منه مؤنة سنة ، ثم يصرف الباقي في مصالح المسلمين العامة كمدة النزاة من السلاح والكراع ، ونحو ذلك لقوله عليه السلام : « إنا معاصر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة » . (راجع البدائع : ٧ ص ١٢٥ ، بداية المجتهد طبعة صبيح : ١ ص ٣١١ ، القوانين الفقهية لابن جزي : ١٥٠ ص ١٠٦ ، نهاية المحتاج : ٥ ص ١٠٦ ، مجرمي الخطيب : ٤ ص ٢٣٩ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٤٠ ، تفسير النار : ١٠ ص ٧ ، تفسير القرطبي : ٨ ص ١١) .

وقيل : ما سمي لرسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك فانما هو مراد به قرابته ، وليس لله ولا لرسوله منه شيء . (راجع تفسير الطبري : ١٠ ص ٤) . وقال بعض الفقهاء : لم يكن للرسول شيء من الخمس أصلاً ، وإنما هو مردود في الخمس ، والخمس مقسوم على أربعة أسهم بدليل ما روى أحمد وأبو داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده في قصة هوازن أن النبي صلى الله عليه وسلم دنا من بئر فاخذ وبرة من سنامه ، ثم قال : يا أيها الناس ، إنه ليس لي من هذا شيء . ولا هذه إلا الخمس والخمس مردود عليكم ، فأدوا الحيط والمحيط . (راجع أحكام القرآن للجصاص : ١ ص ٥٢ ، ٦١ ، تفسير الطبري : ١٠ ص ٣٦ ، نيل الأوطار : ٧ ص ٢٦٠ وما بعدها) .

واختلف الناس في سهم الرسول صلى الله عليه وسلم ، وسهم ذي القربى بعد وفاته ، فقالت طائفة : سهم الرسول للخليفة من بعده ، وقالت طائفة : سهم ذي القربى لقرابة الخليفة وأجمعوا أن جعلوا هذين السهمين في الكراع والمدة في سبيل الله ، أي في المصالح العامة . وقالت الحنفية : سقط سهم الرسول بموته لأنه كان يأخذه بوصف الرسالة لا بوصف الإمامة (خلافاً للجمهور) . وتقسم الغنمة عند الحنفية على ثلاثة أسهم ويقدم ذوو القربى بصفة الفقر (راجع تفسير الطبري : ١٠ ص ٥ ، تفسير الرازي : ٤ ص ٣٦٨ ، أحكام القرآن للجصاص : ٣ ص ٦٢ ، تفسير النار : ١٠ ص ١١ ، بداية المجتهد : ١ ص ٣١١ ، البدائع : ٧ ص ١٢٥ حاشية ابن =

القريب^(١) واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير^(٢) .
عن ابن عباس قال : كان رسول الله ﷺ إذا بث سرية فغنموا خمس الغنيمة ، فضرب ذلك الخمس في خمسة ، ثم قرأوا وأعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة والرسول ، (الآية) ، فجعل سهم الله وسهم الرسول واحداً .. ، الحديث^(٣) ويعطى للمحارب بمقدار ما يقدمه من مجهود في سبيل الحرب ، إذ أن العلماء اتفقوا على أنه للامام أن يفضل^(٤) بعض

== عابدين : ٣ ص ٣٢٥) والخلاصة أن مذاهب الفقهاء في قسمة خمس الغنيمة هي الآن كالآتي :
عند الحنفية تقسم على ثلاثة أسهم وعند الشافعي واحداً والظاهرية وجمهور المحدثين توزع على خمسة أسهم : أولها سهم المصالح (سهم الله ورسوله) وثانيها سهم ذوي القربى . الخ .
ويقول البعض تقسم على ستة منها سهم الكعبة . وعند مالك : إن أسهم القسمة موكول إلى نظر الامام ومصرف في مصالح المسلمين وما ذكر في الآية تنبيه على أم من يدفع اليهم الخمس .
(١) ذوو القربى هنا : م بنو هاشم وبنو المطلب دون بني عبد شمس وبني نوفل ، وذلك لأن الأوائل لم يفارقوا الرسول صلى الله عليه وسلم في جاهلية ولا إسلام كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم ، وشبك بين أصابعه ، ويصرف اليوم في المصالح العامة (راجع تفسير الرازي : ٤ ص ٣٦٨ ، تفسير القرطبي : ٨ ص ١٢) .

(٢) الأفعال : ٤٩

(٣) مجمع الزوائد : ٥ ص ٣٤٠ ، سنن البيهقي : ٦ ص ٣٢٤ .

(٤) اختلف فقهاؤنا قديماً فقال جمهورهم والشيعة الإمامية في القول الراجح عندهم والصاحبان من الحنفية والزيدية : يعطى للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهم (راجع المقدمات مع المدونة : ١ ص ٣٧٤ ، الخرشى الطبعة الثانية ٣ ص ١٣٦ ، حاشية العدوي : ٢ ص ٩ ، الام : ٧ ص ٣٠٧ ، ٤ ص ٦٩ ، المهذب : ٢ ص ٢٤٤ ، الفرح الكبير : ١٠ ص ٥١٠ ، المحلى : ٧ ص ٣٢٧ ، الروضة البهية : ١ ص ٢٢٣ ، الروض النضير : ٤ ص ٣١٠) وقال أبو حنيفة والهادوية والإمامية في قول آخر : يعطى للفارس سهمان فقط (انظر المبسوط : ١٠ ص ١٩ ، ٤١ ، البندانع : ٧ ص ١٢٦ ، شرح السير الكبير : ٢ ص ١٧٥ ، سبل السلام : ٤ ص ٥٨ ، الفرح الرضوي : ٣١٠ ص) وسبب تفضيل الفارس على الراجل هو أنه كان المحارب يملك الفرس التي يخرج بها للجهاد ويلتزم بمؤنتها . ومذهب الجمهور أصوب لصحة ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإنه كما روى ابن ماجه -

الفاغن لزيادة منفعة على الصحيح أو لحاجة كما قال الإمام الشافعي^(١) ويرضخ^(٢) الإمام لمن حضر الوقعة وأعان من النساء والصبيان وغير المسلمين ، وهو قدر ما يرى من عنايتهم وليس سهماً معلوماً ، وعند الاوزاعي وابن حبيب المالكي : بل يسهم للنساء والصبيان ، وقال الاوزاعي والثوري : ويسهم لأهل الذمة إذا استمين بهم في القتال^(٣) . وفي رأينا أن هذا

والبيهي أن الرسول صلى الله عليه وسلم أسهم يوم خيبر للفارس ثلاثة أسهم : للفارس سهمان ، وللرجل سهم ، (انظر سنن ابن ماجه : ٢ ص ١٠٢ ، سنن البيهقي : ٦ ص ٣٢٥) . وأما حديث الدارقطني الذي فيه « للفارس سهمان والراجل سهم » ففي إسناده ضعف وفي متنه وم . (انظر الروضة الندية : ٢ ص ٣٤٢ ، الخلافات للبيهقي : ق ٣ من باب التي ، الزرقاني على الموطأ : ٢ ص ٣٠٧) . ثم إن غناء الفارس عن المسلمين أعظم ومؤنة أكثر ، وهذا لم يختلف فيه أحد . ولهذا انفرد أبو حنيفة بذلك دون فقهاء الأمصار ، وقال : أكره أن أفضل بيمة على مسلم . وخالفه صاحبان فقرر أن للفارس ثلاثة أسهم . وقول أبي حنيفة مبني على شبهة ضعيفة لأن السهام كلها للرجل ، فيفضل الفارس على الراجل وليس التفضيل بين بيمة وآدمي ، وقد فضل الحنفية الدابة على الانسان في بعض الأحكام كالفرق في أداء قيمة كلب صيد قتل وعبد مسلم جني عليه فلا يؤدي إلا مادون عشرة آلاف درهم بخلاف الكلب فتؤدي قيمته إن كانت أكثر من عشرة آلاف . (انظر شرح السير الكبير : ٢ ص ١٧٦ ، الرد على سير الاوزاعي لأبي يوسف : ص ٢١ ، الزرقاني على الموطأ : ٢ ص ٣٠٧ ، الخراج : ص ١٨ وما بعدها) . والحاصل أن العلماء أجمعوا على أن الفارس يفضل في القيمة على الراجل ثم اختلفوا في قدر الفضل الذي يستحقه الفارس على الراجل (راجع اختلاف الفقهاء للطبري : ص ٨٠) .

(١) الاختيارات الطلية : ص ١٩١ ، البحر المحيط : ٤ ص ٤٩٨ .

(٢) الرضخ لغة : المطاء ليس بالكثير ، وشرعاً : مال تقديره إلى رأي الامام محله الخمس عند المالكية كالنفل ، والنفل في الشرع : الزيادة من خمس الغنيمة ، فان لأمير المؤمنين ان يزيد من الخمس قبل ابتداء المعركة او في اثنائها ، وهذا هو المعروف بحق الامام في التنفيل المتفق عليه من قبل الفقهاء (انظر شرح السير الكبير : ٢ ص ٢ وما بعدها ، ١٢ ، ٢٤٥ ، المبسوط : ١٠ ص ٤٥ ، المدونة : ٣ ص ٣٠ ، ٣٣ ، الام : ٤ ص ٦٨ ، الوجيز : ١ ص ٢٩٠ ، المغني : ٨ ص ٤١٥) .

(٣) بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٩ ، القواعد لابن رجب : ص ٣١١ ، تفسير القرطبي : ٨

ص ١٧ ، جامع الترمذي : ٢ ص ٣٨١ ، البحر الزخار : ٥ من ٤٣٥ .

الحكم يتفق مع الملة التي يوجد من أجلها الإسهام وهي القتال ، فإذا قاتل النساء والصبيان والذميون فيسهم لهم لأن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً .

وإذا جمعت الغنائم لم تقسم حتى تعجلى الحرب وينهزم العدو لئلا يتشاغل المجاهدون بالغنيمة فيكر عليهم العدو ، وفي ذلك من ضرورة التزام الحذر ما لا يخفى ، ولهذا طلب الإسلام من الجنود أن يترفعوا عن الطمع في الغنائم . قال تعالى : « ومن يَظُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ » (١) .

وإذا تم النصر للمسلمين فهل تقسم الغنيمة في دار الحرب ؟ (٢)

يرى جمهور الفقهاء والظاهرية والشيعة الإمامية والزيدية أنه يجوز قسمة الغنائم في دار الحرب بعد انهزام العدو ، بل إنه يستحب (٣) . قال ابن حزم : تمجيل القسمة أولى ، فإن مطل ذي الحق لحقه ظلم ، وتمجيل إعطاء كل ذي حق حقه فرض (٤) . أخبر ألس أن النبي ﷺ اعتمر من الجعرانة حيث قسم غنائم حنين (واد بينه وبين مكة ثلاثة أميال) . وفي هذا الحديث دلالة على جواز قسم الغنائم بدار الحرب ، وأنه راجع إلى

(١) اللائدة : ١٦١ . القول : الحياة من الغنيمة قبل قسمتها ، وهو في الأصل الحياة في كل شيء خفية كالإغلال كما قال ابن الأثير .

(٢) يلاحظ أن هذا السؤال يظهر فائدته بالنسبة لحالة تنظيم الجيوش في الماضي حينما كان الجنود يتطوعون للقتال بأشخاصهم وسلاحهم ودوابهم ، وله فائدة أيضاً في الوقت الحاضر إذ أن قوانين غالبية الدول تمنح الجندي الذي أخذ الغنيمة نصيباً منها تشجيعاً له (انظر قانون الحرب للدكتور جنينة : ص ٢٩٠) .

(٣) المدونة : ٣ ص ١٢ ، الفرح الكبير للبردير : ٢ ص ١٢٩ ، حاشية المدوي : ٢ ص ٧ ، القوانين الفقهية : ص ١٤٩ ، الأم : ٤ ص ٦٥ وما بعدها ، ٧ ص ٣٠٣ ، مختصر المزني : ٥ ص ١٨٣ ، مغني المحتاج : ٣ ص ١٠١ ، المغني : ٨ ص ٤٢١ ، المحرر : ٢ ص ١٧٤ ، المحلى : ٧ ص ٣٤١ ، الفرح الرضوي : ص ٣٠٠ ، البحر الزخار : ص ٤٣٨ .

(٤) المحلى : ٧ ص ٣٤٢ .

رأي الإمام فيقسم عند الحاجة ، ويؤخر إذا رأى في المسلمين غنى^(١) وقد قسم الرسول القنائم بذي الحليفة^(٢) ، وافتتح بلاد بني المصطلق قسم الرسول أموالهم في دارهم^(٣) .

ويقول أبو حنيفة : لا يجوز^(٤) (أي يحرم) قسمة القنائم في دار الحرب حتى يخرج الجيش إلى دار الإسلام ، هذا إذا كان المكان غير متصل بدار الإسلام ، فإن كان متصلاً بها ففتح وأجري عليه حكم الإسلام كما هو شأن غنائم حنين فلا بأس بالقسمة ، وذلك لأن الملك لا يتم إلا بالاستيلاء ولا يتم الاستيلاء إلا بإحرازها في دار الإسلام .

لكن إذا قسم الإمام القنائم بدار الحرب عن اجتهاد أو لحاجة الغزاة فتصح القسمة ، أو للابداع فتحل إذا لم يكن للامام حمولة^(٥) .
والواقع أن الخلاف بين الجمهور وأبي حنيفة مبني على أصل : وهو أن الملك هل يثبت في القنائم بدار الحرب للغزاة ؟

فصل الحنفية : لا يثبت الملك أصلاً فيها إلا بالإحراز بدار الإسلام .

(١) القسطلاني شرح البخاري ، ٥ ، ص ١٧٢ .

(٢) المبني شرح البخاري : ١٤ ، ص ٣١١ .

(٣) سنن البيهقي : ٩ ، ص ٥٤ .

(٤) الجواز عند الحنفية شامل لكل من الواجب والمندوب والمباح والمكروه تنزيهاً ، وبذا يكون مرادفاً للحلال بالإطلاق المشهور الذي يحمله شاملاً لكل ما عدا الحرام . ومن عباراتهم « لا يجوز للرجال لبس المصفر ، ولا يحمل للرجال لبس الحرير » . فيكون إذن قول أبي حنيفة : لا يجوز أي يحرم (انظر بحث الاباحة عند الأصوليين والفقهاء لأستاذنا محمد سلام مذكور : ص ٢٦١ في العدد الثاني من مجلة القانون والاقتصاد ، السنة ٣١) .

(٥) انظر شرح السير الكبير : ٢ ، ص ٢٥٤ ، الرد على سير الاوزاعي : ص ١ - ٥ .

المراجع : ص ١٩٦ ، المبسوط : ١٠ ، ص ١٩ ، مجمع الأنهر : ١ ، ص ٥٠٠ ، حاشية الطحطاوي : ٢ ، ص ٤٤٨ .

وعند الجمهور : بقيت الملك قبل الإحراز بدار الاسلام بعد الفراغ من القتال^(١) .

وهذا الخلاف ، وإن لم يكن جوهرياً في نظرنا ، لنفاذ القسمة عند الحنفية بالاجتهاد ، فإننا نرجع من جهة الدليل قول الجمهور بدليل ما اتفقت عليه التواريخ الإسلامية ومضت عليه السنة من أن الرسول ﷺ كان يقسم الغنائم في دار الحرب ، لأن ذلك أنكى للعدو وأطيب لقلوب المجاهدين وأحفظ للغنمة وأرفق بهم في التصرف إذا عادوا لبلادم .. هذا إذا أروا كثرة العدو وكان الغائبون جيشاً لا سرية ، ولذا قال الأوزاعي: لم يزل رسول ﷺ من غزاة أصاب فيها مغانم إلا خسه وقسمه قبل أن يقفل من ذلك غزوة بني المصطلق وهوازن يوم حنين ، ثم لم يزل المسلمون على ذلك حتى هاجت الفتنة من بعد ما قتل الوليد بن يزيد ، لم يخرج جيش منهم من أرض الروم إلا بعد ما يفرغون من قسم غنائمهم . قال : وزك قسم غنائم المسلمين في دار الحرب حتى يخرجوا بها إلى دار الإسلام خلاف لهدى من مضى من المسلمين منذ بعث الله نبيه ﷺ ، فسلم جراً^(٢) .

ويرد على الحنفية قولهم : إن السبب هو الاستيلاء التام ولم يوجد ، لاحتمال نصرة أهل الحرب بعضهم بعضاً - يرد عليهم - بأن المسألة مفروضة فيها إذا انهزم جمع الحريين وتفرق ثملهم ، وفي هذه الحالة يتم القهر والاستيلاء^(٣) .

(١) انظر البدائع : ٧ ص ١٢١ ، المحيط : ٢ ق ٢٤٩ ، شرح مجمع البحرين : ٧ من باب السير .

(٢) راجع الأم : ٧ ص ٣٠٣ ، المدونة : ٣ ص ١٢ ، اختلاف الفقهاء للطبري : ص ١٢٩ .

(٣) فتاوى ابن الصلاح : ق ٦٢٢ ، الحاوي الكبير للماوردي : ١٩ ص ٦٤ وما بعدها .

ثم إن قوله تعالى : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل » يقتضي ثبوت الملك لهؤلاء في الغنيمة ، وإذا حصل الملك لهم فيه وجب جواز القسمة كما قال الرازي^(١) ؛ لأنه لا معنى للقسمة على هذا التقدير إلا صرف الملك إلى المالك وذلك جائز بالاتفاق .

ولهذا نجد الإمام محمد من الحنفية يقول : الأفضل أن يقسم في دار الإسلام ، وترك الأفضل مكروه كراهة تنزيه^(٢) . ويقول السرخسي : الأولى أن لا يتوقف (أي قسمة الغنيمة) ويجعل قسمة الغنيمة موكولاً إلى اجتهاد الإمام^(٣) .

وبشبه ذلك ما يقول الماوردي : فإذا انجلت الحرب كان تمجيل قسمة الغنيمة في دار الحرب ، وجواز تأخيرها إلى دار الإسلام بحسب ما يراه أمير الجيش من الصلاح^(٤) وهذا هو رأي سفيان الثوري أيضاً^(٥) .

ولكن هل لولي الأمر ألا يقسم الغنائم مطلقاً ويجعلها للصالح العام لاسيما إذا تغيرت نظم القتال ؟ يلاحظ أننا قد رجحنا جواز ذلك للإمام في بحث المنقول إذا وجد حرجاً في توزيع الغنائم . قال الشافعية : ولكن مع مراعاة مدلول آية الغنائم فيعوض الغائبين ، إذ أن قوله تعالى : « واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة ، أي فالحكم أن لله أو فإن لله حق أو

(١) تفسير الرازي : ٤ ص ٣٦٩ .

(٢) الغاية شرح الوقاية : ١ ق ٦ ب من باب الجهاد .

(٣) المبسوط : ١٠ ص ٣٧ .

(٤) الأحكام السلطانية : ١٣٤ .

(٥) اختلاف الفقهاء للطبري : ١٣١ .

فواجب أن لله خمسة ، والباقي وهو الأربعة الأخماس للغانمين بإجماع العلماء ، لأنهم هم الذين حازوه واكتسبوه كما يكتسب الكلاء بالاحتشاش والطير بالاصطياد (١) . والحقيقة أن آية الغنائم كانت تتفق مع حالة المحاربين في عهد فتوحات الإسلام الأولى حيث كان الجهاد مبنياً على أساس قيام الشخص به من تلقاء نفسه على أنه فرض ، فيكون نتيجة ذلك أن يستحق الغانمون ما غنموه .

أما اليوم حيث نظمت الجيوش الثابتة وخصصت ميزانيات لدفع مرتباتهم فلما نرى أن تخصص أربعة أخماس الغنائم لميزانية الجيش ويوضع الخمس الباقي في الخزانة العامة ليصرف على المصالح العامة ، والمحتاجين من المواطنين ، أو يتصرف ولي الأمر بما يراه مناسباً وليس من اللازم قسمة الغنائم كما هو رأي الفزاري السابق ذكره في بحث المنقول (٢) . ومع ذلك فإن آية قسمة الغنائم تتفق مع العرف الدولي الحاضر لأن قانون الدولة اليوم هو الذي ينظم ما إذا كانت تؤخذ الغنيمة لحساب الدولة أو يعطى شيء منها للجندي الذي أخذها أو عثر عليها . على أنه كما سبق أن أشرنا قريباً أن قوانين غالبية الدول تمنح الجندي الذي أخذ الغنيمة نصيباً منها تشجيعاً له .



(١) انظر تفسير الرازي : ٤ ص ٣٦٨ - ٣٦٩ ، تفسير الكشاف : ٢ ص ١٤ ، البحر المحيط : ٤ ص ٤٩٨ ، أحكام القرآن للجصاص : ٣ ص ٥٣ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠ ، تفسير المنار : ١٠ ص ٧ . وبلاحظ أن القياس على اكتساب الكلاء ونحوه الآن قياس مع الفارق لأن الجندي اليوم مأجور ومأمور بهذا الفعل فهو يعمل لا لنفسه وإنما نتيجة عقد العمل . أما احتشاش الكلاء فهو يحتشه لنفسه ، وإذا كان مأجوراً لذلك فيكون ما يحتشه أو بصطاده على ملك المؤجر .

(٢) ويرى الاستاذ مصطفى الزرقاء (المدخل الفقهي : ١ ص ١٤١) أنه من السائغ شرعاً على أساس الاستصلاح أن تكون الغنائم الحربية كلها للدولة ولا حق فيها للمقاتلين فيما إذا تبدلت الظروف واقتضت الحاجة نظاماً آخر للجندية بدفء رواتب شهرية للجنود .

الباب الثاني

الآثار المترتبة على انتهاء الحرب

بمختار في الباب الاول الآثار المباشرة التي تترتب على قيام الحرب . وهي كما عرفنا إما آثار عامة وإما آثار خاصة .

فاذا ما انتهت الحرب ترتبت كذلك آثار هامة لها صلة وثيقة بتدعيم السلم وتوطيد الايمان ، وما هم الاسلام إلا ذلك ، فانه يحقت أن تنتهي الحرب لتمود على إثرها كرة أخرى ، ولذا عني التشريع الاسلامي بتقرير الحالة الدائمة للشعوب المسلمة وغير المسلمة حتى يسود الايمان والطمأنينة وبهم الرخاء والازدهار .

فلا بد إذن من التعرف على آثار انتهاء الحرب بمختلف الطرق المشروعة . والحرب إما أن تنتهي بقبول الإسلام من العدو ، أو بالدخول مع المسلمين في صلح ، أو بانتصار المسلمين والتغلب على بلاد العدو ، وهو ما يعرف بالفتح ، أو بلجوء المتحاربين إلى التحكيم .

هذه هي الحالات المشروعة في الاسلام لانتهاء الحرب ، وهناك حالة خامسة يفرضها الواقع ، لم يتعرض لها فقهاؤنا لانها أمر وقتي وهي حالة الانصراف عن الحرب بترك القتال . وكذلك فانهم لم يذكروا التحكيم

كطريق من طرق انتهاء الحرب ، ونبحث نقول عليه لاهميته في فض المنازعات ، ولانه لا يخرج عن كونه اتفاقاً بين المسلمين وغيرهم بتفويض النظر في النزاع إلى ثقة يدعن لحكمه كلا الجانبين المتخاصمين . وسوف أخصص لكل طريق من طرق إنهاء الحرب فصلاً خاصاً ، أبحث فيه حكم كل طريق ، والآثار التي تنشأ عنه ملتزماً الوقوف عند الجانب الدولي دون أن أتعرض للنواحي الداخلية إلا بقدر الحاجة . وهكذا ينقسم هذا الباب إلى خمسة فصول :

- الفصل الأول - في انتهاء الحرب بالاسلام وآثاره .
- الفصل الثاني - في انتهاء الحرب بالصلح وحكمه في الاسلام .
- الفصل الثالث - في انتهاء الحرب بالفتح وآثاره .
- الفصل الرابع - في انتهاء الحرب بترك القتال .
- الفصل الخامس - في التحكيم وانتهاء الحرب به .

الفصل الأول

انتهاء الحرب بالإسلام وآثاره

تنتهي الحرب بمجرد قبول العدو للإسلام . فما هو وجه ذلك وما هي الآثار التي تترتب على اعتناق الإسلام ؟

سنبحث ذلك في المبحثين التاليين :

المبحث الأول – الحكمة في اعتبار قبول الإسلام طريقاً لإنهاء الحرب .

المبحث الثاني – آثار الدخول في الإسلام .

المبحث الأول

الحكمة في اعتبار قبول الإسلام

طريقاً لإنهاء الحرب

الإسلام - معناه تسليم الأمر وتقويضه إلى الله (١)، والاستسلام لمظلمته وجلاله ، وإخلاص الدين له من الشرك والرياء في الظاهر والباطن . وإذا سلم المرء أمره إلى ربه صحت نفسه وارتفعت منوبته وتحررت إنسانيته من كل عبودية وذلك لغير الله : « بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (٢) . فليس معنى الإسلام إذن : هو الخضوع والذل لأحد من البشر كما يستشعر من كلام بعض المستشرقين ، منهم « مرجوليوث » الذي يقول : « الإسلام معناه الذل والخضوع » . دون تخصيص بكون ذلك لله دون غيره ، وتزد

(١) انظر للاستاذ محمد سلام مذكور المدخل للفقه الاسلامي : هامش ص ١٠ ، وتاريخ التفسير الاسلامي : ص ٢١ ومقاله عن عموم الدعوة الاسلامية في منبر الاسلام عدد ١٢ السنة ١٨ : ص ٣٩ وانظر تفسير الرازي : ٢ ص ٢٩٤ .

(٢) البقرة : ١١٢

ذلك في الكراسية الرمادية التي وزعها الحزب الشيوعي في العراق وبلغاريا وشرق أوروبا (١) .

والمسلمون لم يهتموا يوماً ما في سبيل دعوتهم بنشر فكرة التوحيد وتطهير العقيدة من الوثنية واتباع الهوى . ولم نشهد في تاريخ البشرية أن أمة جاهدت من أجل بث فكرة أو نشر مبدأ غير العرب بعد الإسلام (٢) .

وإزاء ذلك فرض الجهاد في الإسلام لا لقذاته ، ولا لأنه وسيلة إلى التشفي والانتقام ، وإنما شرع لحماية الإسلام الجديد ، وللمحافظة على الأفراد المتقين لمبادئه والساخرين على تحقيق رسالته انعاماً .

وهذا ما صرح به الفقهاء دون أي غموض أو لبس . قال الشافعية وغيرهم : « وأما قتل الكفار فليس بمقصود حتى لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بنير جهاد كان أولى من الجهاد (٣) » . وقد ورد عن النبي ﷺ — فيما رواه البخاري ومسلم — أنه قال لعلي كرم الله وجهه : « يا علي ،

(١) انظر مقال المستشار علي منصور في منبر الاسلام السنة ١٩ العدد ١ : ص ٥٧ .

(٢) وكان الهدف من جهادهم : هو التمهيد للوصول إلى اعتناق الناس لهذا الدين ، إذا وقف أحد في وجه الدعوة إليه . وطريقها كما قال تعالى : « قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام باذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم » (اللائدة ١٥ - ١٦) ، « يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ، ولا نمسك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله ، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون » (آل عمران - ٦٤) . وحينئذ كان من الطبيعي أن ينشب نزاع بين المسلمين وغيرهم ممن ألفوا عقائد تقليدية كعبادة البطوة والابطال والآباء والأوتان والحكام والأنبياء .

(٣) مفني المحتاج : ٤ ص ٤١٠ ، مقدمات ابن رشد مع المدونة : ١ ص ٣٧٩ .

لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك مما طلعت عليه الشمس ،
وفي رواية « خير لك من حمر النعم » (١) .

وإذن فتى قبل المدو والدخول في الإسلام وأعلن ذلك ، فيجب الكف
عن القتال وإنهاء الحرب كما يبين من الأدلة الآتية :

١ - ما رواه الجماعة إلا البخاري عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال:
كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته
بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً . ثم قال : «... وإذا لقيت عدوك
من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال ، فأبتهن ما أجابوك فاقبل
منهم وكف عنهم . ثم ادعهم إلى الإسلام ، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف
عنهم ... » (٢) الحديث .

فهذا الحديث يدل على أن الحرب تنتهي فور قبول الإسلام ، وذلك
بسبب الوصول إلى الغاية المنشودة وإعلان التمسك بالمقيدة الجديدة .

٢ - الحديث المشهور الذي رواه البخاري ومسلم عن ابن عمر رضي
الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال : أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا
أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، ويقيموا الصلاة ، ويؤتوا الزكاة ،
فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام ، وحسابهم
على الله ، (٣) .

(١) السطواني : ٥ ص ١١٠ ، ١٣٨ ، نيل الأوطار : ٧ ص ٢٣٣ .

(٢) شرح مسلم : ١٢ ص ٣٧ ، نيل الأوطار : ٧ ص ٢٣٠ .

(٣) فتح الباري : ١ ص ٦٤ ، ٦٥ ، ١٢٥ ، حيني بخاري : ١٤ ص ٢١٥ ، شرح

مسلم : ١ ص ١٤٩ .

فالنطق بالشهادتين بمصم المدو من القتل وتنتهي بذلك الحرب . وهذا الحديث مبين لقوله تعالى : « فَإِنْ قَاتَلُوا فَأْهُمْ أَفَوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم » (١) .

٣ - عن عصام المزني (٢) قال : كان النبي ﷺ إذا بعث السرية يقول : إذا رأيتم مسجداً أو سمعتم منادياً فلا تقتلوا أحداً . رواه الخمسة إلا النسائي (٣) فمجرد وجود المسجد في البلد كاف في الاستدلال على إسلام أهل ذلك البلد ، وإن لم يسمع منهم الأذان . وهذا يدلنا على أن قبول الإسلام يمنع نشوب الحرب فكذلك ينهي القتال .

٤ - عن ابن عمر قال : بعث رسول الله ﷺ خالد بن الوليد إلى بني جذيمة ، فدعاهم إلى الإسلام فلم يحسنوا أن يقولوا : أسلمنا ، فجعلوا يقولون : صبابنا صبابنا (٤) . فجعل خالد يقتل ويأسر ، ودفع إلى كل رجل منا أسيره ، حتى إذا أصبح ، أمر خالد أن يقتل كل رجل منا أسيره ، فقلت : والله لا أقتل أسيري ، ولا يقتل رجل من أصحابي أسيره ، حتى قدمنا على رسول الله ﷺ . فقال : اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد مرتين . رواه أحمد والبخاري (٥) . وهذا دليل على أن الكناية مع النية

(١) التوبة : ٥

(٢) هو عصام المزني ، له محبة من حديثه المذكور ، روى عنه ابنه عبد الرحمن بن عصام . (انظر الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر : ٢ ص ٥٢٥) .

(٣) نيل الأوطار . ٧ ص ٢٤٤ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٥٩ .

(٤) صبابنا : أي دخلنا في دين الصابئة ، وكان أهل الجاهلية يسمون من أسلم صابئاً وكأنهم قالوا : أسلمنا . والصابئة في الأصل الخارج من دين إلى دين ، قال في القاموس المحيط : صبا كنتم وكرم ، صبا وصبؤ : خرج من دين إلى دين .

(٥) صحيح البخاري : ٥ ص ١٦٠ وما بعدها ، نيل الأوطار : ٧ ص ١٩٦

سنن البيهقي : ٩ ص ١١٥ .

كصريح لفظ الإسلام الذي يحرم به القتال بمدئذ ، بدليل إنكار النبي ﷺ على خالد صنيعة ، وفي ذلك دليل أيضاً على أن نشر الإسلام كان بطريق سلمي حتى مع العرب إذ في القصة برواية أخرى : « بث رسول الله ﷺ حين افتتح مكة خالد بن الوليد داعياً ولم يمشه مقاتلاً ومعه قبائل من العرب سليم ومدلج وقبائل من غيرهم ... » (١) .

فهذه أدلة صريحة على أن قبول الإسلام يمنع من استمرار الحرب ، وأنه يجب الكف عن القتال حينئذ . ولكن من الجدير بالذكر أن نعرف كيفية قبول الإسلام ، فهل لا بد أن يكون إعلان الإسلام على الوجه المطلوب شرعاً في الدنيا والآخرة ، أم أنه يكفي بما يرمز إلى الدخول في الدين فقط ؟

الواقع أن حالة الحرب لا تسمح بالتيقن من صدق إسلام العدو ، وأن نطقه بالإسلام أو ما يرمز إليه كاف في الدلالة على وجوب الكف عن القتال (٢) . وأمثلة ذلك : النطق بإحدى الشهادات كما في حديث أبي هريرة الذي رواه مسلم وأخرجه البخاري : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله . فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها (٣) ... »

أو في حديث أبي مالك (٤) عن أبيه قال : سمعت رسول الله ﷺ

(١) تاريخ الطبري : ٣ ص ١٢٣ وما بعدها .

(٢) انظر شرح مسلم : ١ ص ١٤٤ وما بعدها ، نيل الأوطار : ٧ ص ١٩٨ ، المحلى :

٧ ص ٣١٦ وما بعدها ، مخطوط السندي : ٨ ق ٢١ - ٢٣ .

(٣) شرح مسلم : ١ ص ٢١٠ ، نيل الأوطار : ٧ ص ١٩٧ وما بعدها ، عيني بخاري :

١٤ ص ٢١٥ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٨٢ .

(٤) راجع الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر : ٢ ص ٦٧٩ وراجع أسد

النابة في معرفة الصحابة لابن الأثير : ٥ ص ٢٨٧ وما بعدها .

يقول : من قال لا إله إلا الله وكفر بما يعبد من دون الله حرم ماله ودمه ، وحسابه على الله ، (١) :

أو الاعتراف بنبوة محمد ﷺ كما في حديث مسلم عن ثوبان (٢) مولى رسول الله ﷺ . قال : كنت قائماً عند رسول الله ﷺ ، فجاء خبر من أحبار اليهود ، فقال : السلام عليك يا محمد ، فدفعته دفعة كاد يصرع منها ، فقال لم تدفني ؟ قلت : ألا تقول يا رسول الله ؟ فقال اليهودي : إنما ندعوه باسمه الذي سماه به أهله . فقال رسول الله ﷺ : إن اسمي محمد الذي سماني به أهلي ... الحديث ، وفي آخره : إن اليهودي قال له : لقد صدقت ، وإنك لبي ، ثم انصرف ، (٣) .

أو إعلان الإسلام بقوله : أسلمت أو أنا مسلم ، كما في حديث مسلم عن المقداد بن الأسود أنه قال : يا رسول الله ، أرأيت إن لقيت رجلاً من الكفار فقاتلني فضرب إحدى يدي بالسيف ، فقطعها ، ثم لاذ مني بشجرة ، فقال . أسلمت لله ، أفأقتله يا رسول الله بعد أن قالها ؟ قال رسول الله ﷺ : لا تقتله ... (٤) الحديث .

أو أن يقول العدو : صباناً صباناً كما في قصة خالد السابقة ، فإنه يقبل من الشخص الإسلام ، ولو كان ذلك بأي لغة ، ويجب حينئذ إيقاف القتال ، ولو كان الاعتراف بالإسلام خشية القتل - كما روى مسلم وأبو

(١) شرح مسلم : ١ ص ٢١٢ .

(٢) هو ثوبان بن يحد ، أبو عبد الله ، مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أصله من أهل السراة (بين مكة واليمن) اشتراه النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم أعتقه ، توفي سنة (٥٤ هـ) .

(٣) صحيح مسلم : ١ ص ٩٩ .

(٤) شرح مسلم : ٢ ص ٩٨ .

داود - في قصة أسامة بن زيد (١).

قال : بعثنا رسول الله ﷺ في سرية فصبحنا الحُرقات من جهينة فأدركت رجلاً فقال : لا إله إلا الله ، فطعته ، فوقع في نفسي من ذلك فذكرته للنبي ﷺ ، فقال رسول الله ﷺ : أقال : لا إله إلا الله وقتلته ؟ قال : قلت : يا رسول الله ، إنما قلها خوفاً من السلاح ، قال : أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم : أقالها أم لا ؟ فما زال يكررها عليّ حتى تمنيت أني أسلمت يومئذ (٢) .

كل ذلك كاف في الاستدلال على اعتناق الإسلام الذي يجب به إنهاء القتال وعودة حالة السلم . ويلاحظ أنه ليس في اعتبار الشخص بذلك مسلماً غرابة ، لأنه إذا كان الشخص غير جاد في قوله ثم عاد إلى ديانته السابقة ، اعتبر مرتداً جزاؤه القتل ، وهذا دليل آخر على أن الإسلام منشوق إلى السلام وإنهاء الحرب بأي طريق ، فمن عاد فينتقم الله منه ، ومن نكث فلإنما ينكث على نفسه (٣) .

ويؤيد ما ذهبنا إليه من الاكتفاء بأي دليل مقبول على الإسلام حتى تنتهي الحرب ما قاله ابن حجر عند الكلام على حديث : « أمرت أن

(١) هو أسامة بن زيد بن حارثة ، من كنانة عوف ، صحابي جليل . ولد بمكة ونشأ على الإسلام ، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحبه حباً جماً وينظر إليه نظره إلى الحسن والحسين ، استعمله الرسول على جيش فيه أبو بكر وعمر توفي سنة ٥ هـ .

(٢) شرح مسلم : ٢ ص ٩٩ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٦١ ، وراجع المدخل للفقه الاسلامي : ص ٧٦٥ .

(٣) انظر مقال الاستاذ محمد سلام مذكور « حول التلاعب بالاديان » في جريدة الاخبار بتاريخ ٣٠ - ٣ - ١٩٥٥ .

أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله ، قال : وفيه منع قتل من قال : لا إله إلا الله ولو لم يزد عليها ، وهو كذلك . لكن هل يصير بمجرد ذلك مسلماً ؟ الراجح لا ، بل يجب الكف عن قتله حتى يخبر ، فإن شهد بالرسالة والتزم أحكام الاسلام حكم بإسلامه . وإلى ذلك الإشارة بالاستثناء بقوله : إلا بحق الاسلام (١) .

ويقبل الاسلام من الشخص بصفة عامة بمجرد إعلانه الاسلام ، دون ضرورة لاستبطن حقيقة أمره أو الكشف عما في قلبه ، وذلك حقناً للدماء وترك القتل ما أمكن . ولذا كان عليه الصلاة والسلام يقبل من المنافقين علانيتهم ويكفل سرائرهم إلى الله تعالى مع إخبار الله تعالى له أنهم اتخذوا أيمانهم جنة أي وقاية ، وأنهم يحلفون بالله ما قالوا ، ولقد قالوا كلمة الكفر ، وكفروا بعد إسلامهم ، وهموا بما لم ينالوا ، إلى غير ذلك (٢) . وفي هذا المعنى قال ابن حجر : « في قوله ﷺ : « د عصموا مني دماءهم وأموالهم .. » دليل على قبول الأعمال الظاهرة والحكم بما يقتضيه الظاهر والاكتفاء في قبول الايمان بالاعتقاد الجازم خلافاً لمن أوجب تعلم الأدلة » (٣) . وترجم البخاري في هذا الباب « وإذا لم يكن الاسلام على الحقيقة وكان على الاستسلام أو الخوف من القتل لم ينتفع به في الآخرة » أي وتجري الأحكام الدنيوية على الظاهر لقوله تعالى : « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » (٤) فإذا كان الاسلام

(١) فتح الباري : ١ ص ٦٤ .

(٢) انظر رسائل ابن عابدين : ١ ص ٣٤٧ .

(٣) فتح الباري ، للرجم السابق : ١ ص ٦٤ .

(٤) الحجرات : ١٤

على الحقيقة فهو على قوله جل ذكره : « إن الدين عند الله الإسلام »^(١) ، ولكن يلاحظ أخيراً أن الاكتفاء بما سبق كدليل على اعتناق الإسلام مقيد بمراعاة اعتقاد الشخص السابق ، فإذا أقر بخلاف ما هو معلوم من اعتقاده استدلنا على أنه بدل اعتقاده . فالذين لا يقرون بوجود الله تعالى كمبدة الاوثان والمأنوية^(٢) وكل من يدعي إلهين يقبل منهم قول : لا إله إلا الله . وأما من يقرون بهذه الكلمة كاليهود والنصارى فلا تقبل منهم ما لم يقرروا بأن محمداً رسول الله ، وكذلك لا يقبل منهم قول الواحد منهم : أنا مسلم أو أسلمت ، لأن المسلم هو المستسلم للحق المنقاد له ، وم يزعمون أن الحق ما هم عليه . بخلاف المجوس فإنه تقبل منهم هذه الكلمة لأنهم لا يدعون هذا الوصف لأنفسهم ويمدونه شئمة بينهم^(٣) .

والمفتى به عند الحنفية الآن أنه يكفي النطق بالشهادتين بلا تبيري بالنسبة لليهود والنصارى وغيرهم ، لأن التلفظ بها صار علامة على الإسلام ، ولأن الواحد منهم يمتنع عن قول « أنا مسلم »^(٤) وهكذا يلاحظ أن غير المفتى به الذي سبق ذكره وهو ما قرره الإمام محمد بن الحسن كان متفقاً مع زمنه ، ثم تغير الأمر فيما بعد .

(١) آية آل عمران : ١٩ فتح الباري : ١ ص ٦٦ . . .
 (٢) المأنوية : هم أصحاب مذهب ديني ظهر في الفرس يقولون بأن العالم مصنوع مركب أصليين قديمين هما النور والظلمة ، وأنها أزليان لم يزلوا ولن يزالا ، وأنكروا وجود شيء لا من أصل قديم ، وصموا بذلك نسبة إلى زعيمهم « ماني بن فاثك الحكيم » الذي ظهر في زمان سابور بن ازدشير وقتل بهيران بن هرمز بن سابور ، وذلك بعد عيسى عليه السلام ، أخذ ديناً بين المجوسية والنصرانية (انظر دائرة المعارف للاستاذ فريد وجدي : ٨ - ٤٢٦) .
 (٣) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ١٠٢ - ١٠٤ ، البحر الرائق : ٥ ص ٧٤ ، المحلى : ٧ ص ٣١٦ .
 (٤) راجع رد المحتار على الدر المختار : ٣ ص ٣١٥ .

المبحث الثاني

آثار الدخول في الاسلام

يترتب على إسلام المدو عصمة الدماء والأموال كما هو صريح الأحاديث السابقة ، وصريح قوله تعالى : « ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا ... » (١) وتصبح بلاد المدو بالاسلام دار إسلام يجري عليهم حكم الإسلام وتطبق فيها قوانينه وتشريعاته (٢) . وهذا حكم متفق عليه بين جمهور الفقهاء (٣) . وقال الحنفية والزيدية : إن الاسلام لا يلزم العقار من الاغتنام إذا كان في دار الحرب (٤) . وقد بحثنا ذلك تفصيلاً في مبحث « أثر الحرب في أموال المدو » ، ورجحنا هناك أن الاسلام يلزم المال مطلقاً سواء أكان عقاراً أو منقولاً في دار الاسلام أم في دار الحرب ، لصوم الأدلة من غير تفريق . أخرج أبو يعلى من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال :

(١) النساء : ٩٤

(٢) قال في كشف القناع - باب الارضين المغنومة : ص ٦٨٦ ط مكة : ولا خراج على ما اسلم اهله عليه كارض المدينة .

(٣) شرح السير الكبير : ٤ ص ٣١٩ ، مجمع الأنهر : ١ ص ٤٩٦ ، القدر المنظم للحكام : ٢ ص ١٩١ ، بداية المجتهد : ٢ ص ٣٠٥ ، الأم : ٤ ص ١٩١ ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢٠٩ ، المقني : ٨ ص ٤٢٨ ، المحلى : ٧ ص ٣٠٩ ، ٣٢٣ ، الفرح الرضوي : ٣٠٨ .

(٤) شرح السير الكبير : ١ ص ١٧٥ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٩ .

« من أسلم على مال - أو على شيء - فهو له » . قال صاحب التنقيح:
هو مرسل صحيح ^(١) .

وكذلك فإن الاسلام يصمم عند الجمهور صفار الأولاد والجلل إذا أسلم
الأب أو الأم سواء أكان في دار الحرب أم في دار الاسلام ^(٢) ، لأن
الطفل تابع لأبيه أو لأمه في الاسلام مطلقاً ، لأن الولد يتبع خير
الأبوين ديناً بالاتفاق . قال الله تعالى : « والذين آمنوا واتبعهم ذريتهم
بإيمان الحقنا بهم ذريتهم » ^(٣) . وقال عليه السلام - فيما رواه البخاري ومسلم وأحمد -
« ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه
كما تنتج البهيمة جماء هل تحسون فيها من جدعاء ^(٤) » . ثم يقول أبو
هريرة : فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين
القيم ^(٥) .

(١) نصب الراية : ٣ ص ٤١٠ ، تقدم تعريف الحديث المرسل ، أما الحديث الصحيح
فهو المتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله ، حتى ينتهي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم
أو إلى منتهاه ، من صحابي أو من دونه ، ولا يكون شاذاً ولا مردوداً ، ولا مطلقاً بطلاناً ،
وقد يكون مشهوراً أو غريباً (راجع الباحث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن
كثير : ص ٢٢) .

(٢) القدر المنظم للحكام : ٢ ص ١٨٧ ، أسنى المطالب : ٢ ق ٦ ، ٣ من باب الجهاد ،
الافتاح : ٢ ص ٢٣٢ ، المذهب : ٢ ص ٢٣٩ ، الفرح الكبير : ١٠ ص ٤٢٠ ، كشف
القناع : ٣ ص ٤٥ ، المحلى : ٧ ص ٣٠٩ ، ٣٢٣ ، مفتاح الكرامة : ٧ ص ١١٠ وما بعدها ،
البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٩ ، رسالة الفتنل العمد وجزاؤه في الاسلام ، لتخصص المادة رقم
(٥ - ب فقه) بالأزهر للاستاذ محمد مبروك يوسف : ص ١٦١ .

(٣) الطور : ٢١ .

(٤) المعنى أن اليأم كما أنها تولد سليمة من الجدم كاملة الحلقة ، وإنما يحدث لها نقصان
الحلقة بعد الولادة بالجدم ونحوه ، كذلك أولاد الكفار يولدون على الدين الحق ، الدين الكامل
وما يمرض لهم من تفسير دين الفطرة ، فإنما هو حادث لهم بعد الولادة بسبب الأبوين ومن
يقوم مقامها .

(٥) سنن البيهقي : ٩ ص ١٣٠ ، نيل الأوطار : ٧ ص ٢٠٠ .

فهذا الحديث يدل على أن أولاد الكفار يحكم لهم عند الولادة بالإسلام ، فإذا أسلم الأب أو الأم حكم بالإسلام الابن بحكم التبعية .

ودليل ذلك من السنة أن النبي ﷺ حاصر بني قريظة ، فأسلم ابنا سَعِيَةَ القرظيان ، فأحرزا بإسلامها أموالها وأولادها . وكتب عمر ابن الخطاب الى سعد بن أبي وقاص : « إني قد كتبت اليك أن تدعو الناس إلى الإسلام ثلاثة أيام ، فمن استجاب لك قبل القتال فهو رجل من المسلمين ، له ما للمسلمين ، وله سهمه في الإسلام ، ومن استجاب لك بعد القتال وبعد الهزيمة فماله فيء للمسلمين ، لأنهم قد كانوا أحرزوه قبل إسلامه ، فهذا أمري وكتابي إليك » (١) .

وقال الأوزاعي : إن أسلم جد الصغير أو عمه فهو مسلم بالإسلام أيها أبلم (٢) .

وقال الحنفية : إذا أسلم كافر في دار الاسلام لم يكن أولاده الصغار مسلمين بالإسلام إذا كانوا في دار الحرب لانقطاع التبعية بتيان الدارين ، فكانوا من جملة الأموال يدخلون في الفء . وكذلك لو أسلم في دار الحرب لا يكون إسلاماً للحمل الذي في بطن زوجته ؛ لأن الحمل جزء متصل بأمه فيأخذ حكم بقية الأجزاء فيكون فيئاً كأمه (٣) . ونحن سنخالف ذلك كما سيأتي .

وقال بعض المالكية : العبرة في إلحاق الأولاد بالإسلام أحد أبويهم أن يكونوا منه سواء في دار الاسلام أم في دار الحرب . وقال الامام مالك رحمه الله : يكون إسلام الأب إسلاماً لصغار أولاده من ذكور

(١) الاموال : ص ١٤٦ .

(٢) المحلى : ٧ ص ٣٢٣ .

(٣) المبسوط : ١٠ ص ٦٦ - ٦٧ ، فتح القدير : ٤ ص ٣١٦ - ٣١٧ .

وإثبات . ولا يكون إسلام الأم إسلاماً لهم . ويرى ابن وهب وابن العربي من المالكية أن الولد يتبع أمه أيضاً في الإسلام طبقاً للقاعدة المقررة أن الولد يتبع خير الأبوين ديناً (١) وهذا ما سنرجحه .

وقال الشافعية : إن أسلم رجل وله ولد صغير تبعه الولد في الإسلام لقوله عز وجل : « والذين آمنوا واتبعهم ذريتهم بإيمان ، ألحقنا بهم ذريتهم » وإن أسلمت امرأة ولها ولد صغير تبعها في الإسلام لأنها أحد الأبوين ، فتبعها الولد في الإسلام كالأب ، وإن أسلم أحدهما والولد يحمل تبعه في الإسلام ، لأنه لا يصح إسلامه بنفسه ، فتبع المسلم منها كالولد ، وإن أسلم أحد الأبوين دون الآخر تبع الولد المسلم منها ، لأن الإسلام أعلى ، فكان إلحاقه بالمسلم منها أولى (٢) .

ونحن نرى تميم أثر الإسلام في عصمة الأولاد الصغار والحمّل ، سواء أكان إسلام الأب أو الأم (٣) في دار الإسلام أم في دار الحرب ، وسواء أكان أولاده معه أم ليسوا معه . وذلك لأن عموم أدلة ما يترتب على اعتناق الإسلام مثل حديث « فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم .. » يقتضي ذلك بدون تخصيص لمكان دون آخر أو حالة دون أخرى .

وأما ادعاء الحنفية أن تبين الدارين يقتضي بانقطاع التبعية بين الأب وابنه ، فهذا لم يقم عليه دليل شرعي يخص النصوص العامة ، لأن

(١) حاشية الدسوقي : ٢ - ١٨٥ ، الحرشي وحاشية المدوي ، الطبعة الأولى :

٣ - ١٦٦ .

(٢) المذهب : ٢ ص ٢٣٩ .

(٣) ودليل ذلك أن ابن عباس قال : « كنت أنا وأمي من المستضعفين من المؤمنين » وهذا يدل على أن أمه أسلمت وبقي أبوه مشركاً وقتاً من الزمن ، وقد اعتبر مسلماً في هذه الفترة تبعاً لأمه لأنه كان صغيراً حينذاك ، ومن المعروف أن العباس أسلم في فتح مكة .

رابطة البنوة أقوى من أي رابطة لا تفصلها الاًمكنة والحدود ؛ فلا يلزم من اختلاف الدارين الفصل في تبعية الدين كما صرح الحنفية أنفسهم .

وأما الحمل في رأينا : فيلحق بخير . الاًبوين ديناً أيضاً كسائر الاًولاد لانه ليس جزءاً من أمه حقيقة ، وإنما هو بمنزلة الجزء ، فاعتباره كجزء منفصل أولى كما ذهب إليه الشافعي والجمهور ، لانه في طريقه إلى الانفصال ، فيتبع من أسلم من أبويه كالولد ، ثم إن الجنين يخالف في الواقع بقية أجزاء الأم ، لانه لا تفرد بحكم مستقل عن الاًصل كما هو شأن الحمل .

وهذا في تقديرنا يحقق معنى الدعوة السديدة إلى الاسلام إذ يرغب الاًعداء في اعتناق الدين ، ويقلل من حالات الرق الذي يتفق مبدأ تحريره مع روح التشريع الذي يشجع العتق ويطالب بالحرية ، لأن الولد يحكم بإسلامه وبحريته بخلاف ما يقرره الحنفية من أن الحمل يرق برق أمه^(١) .

هذا هو حكم اسلام صغار الاًولاد والحمل تبعاً لاسلام أحد الآباء . أما الزوجة والاولاد الكبار : فقد اتفق أئمة المذاهب الاربعة والشيعة والظاهرية^(٢) على أن اسلام الشخص لا يعم زوجته ولا أولاده الكبار البالغين ، إذ أن للزوجة والاولاد الراشدين حكم أنفسهم كفرأ وإسلاماً لقوله تعالى : « ولا تكسب كل نفس إلا عليها »^(٣) . والبالغ أصبح مخاطباً بالتكاليف ، والزوجة لها أهلية مستقلة كاملة ، فلا تتبع الزوج في

(١) فتح القدير : ٤ ص ٣١٧ ، المغني : ٨ ص ٤٢٩ ، الحربي : ٣ ص ١٦٥ .

(٢) انظر شرح السير الكبير : ١ ص ١٧٥ ، القدر المنظم للحكام : ٢ ص ١٨٧ ،

الروضة : ٢ ق ١١٩ ، الفرح الكبير : ١٠ ص ٤٢٠ ، المحلى : ٧ ص ٣٠٩ ، البحر

الزخار : ٥ ص ٤٠٩ ، مفتاح الكرامة : ٧ ص ١١٠ وما بعدها .

(٣) الأنعام : ١٦٤

اسلامه (١) كما لا يتبع الاولاد البائنون ابام أو أمهم في الاسلام ، لزوال حكم التبعية يلوغهم عاقلين . وبذلك تستقل أهليتهم وتصبح مسئوليتهم منعزلة عن مسئولية أحد أبويهم لقوله تعالى : « كل امرئ بما كسب رهين » (٢) . فإن بلغ الصبي غير عاقل بأن كان مجنوناً فيكون إسلام أحد الأبوين إسلاماً له (٣) . أما من لا يعرف حاله ولا نسبه كالقبط ، فإذا وجد في دار الاسلام فيحكم بإسلامه تبعاً للدار ، وما ألحق بها ، أما ما دام في دار الحرب فلا يحكم بإسلامه (٤) .

وفي ختام هذا البحث نكرر القول بأنه ليس لديانة ما أثر في إنهاء الحرب في القانون الدولي ، لأن حكمه يشمل مجموعة من الدول من مختلف الملل والنحل ، ولأنه ليس من طبيعته النظر للمقيدة . أما في الاسلام فيعتبر اعتناقه أول نهايات الحرب ؛ لأن الهدف من الجهاد كما وضع لديننا هو الإصلاح ونشر المقيدة ، وليس المقصد هو تحقيق المطامع الاقتصادية والحصول على المنافع المادية كما هو المدافع إلى الحروب الحديثة .

(١) ويرى بعض الشافعية أن إسلام الزوج يصح زوجته (المذهب : ٢ ص ٢٣٩) وبعض الطاء يقول : إن كانت الزوجة حلالاً فحسب ، إذ لا يجوز بيع الحامل ، ودليل الفريق الأول أنهم يلحقون الزوجة بما يملك زوجها من مال ومنفعة ، أو أنهم يعتبرون النكاح كالولاء بحسب رعايته للمعتق المسلم مع أن الولاء ليس بمال ولا منفعة ، ويترب على ذلك أنه لو لحق عتيق المسلم بدار الحرب لم يجز استرقاقه ، فكذلك لا يبطل حق النكاح . ويؤيد هذا الحكم أن الرجل إذا بذل الجزية تعصم له زوجته ، وأن الحديث ينص « كل المسلم على المسلم حرام : دمه وماله وعرضه » ونحن نرجح هذا الرأي ونرى أن إسلام الزوج يصح زوجته ، لأنها الآن زوجة مسلم ، وهذا هو رأي الرمي من علماء الشافعية . راجع (حاشية قليوبي ومسميرة على المنهاج : ٤ ص ٢٢١) .

(٢) الطور : ٢١

(٣) راجع أسنى الطالب : ٢ ق ٣ من باب الجهاد . الاحكام السلطانية للماوردي : ص ١٣٢ راجع مباحث الحكم عند الأصوليين للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٢٨٩ وما بعدها .

(٤) يجزمي الخطيب : ٤ ص ٢٣٥ ، مفتاح الكرامة : ٧ ص ١١٣ .

الفصل الثاني

انتهاء الحرب بالصلح وحكمه في الإسلام

تمهيد في مشروعية الصلح وكيفية عقده :

تنتهي الحرب بين الدول الحديثة عادة بماهدة صلح تمقد بين المتحاربين،
بتقرر فيها انتهاء حالة الحرب والعودة إلى العلاقات السلمية بين الطرفين .
ويسبق ماهدة الصلح عادة اتفاق الهدنة وإبرام ما يسمى بمقدمات الصلح^(١).

فهل الصلح مشروع في الإسلام وما هي طريقة عقده وما هي الآثار
التي تترتب عليه ؟ . إن من يدعي من الكتاب الغربيين أن الحرب مستمرة
في الإسلام مع غير المسلمين مبطل في ادعائه ، ومن يزعم أن الصلح ماهر
إلا وسيلة للعودة إلى الحرب واستئناف القتال^(٢) فهو غلط في اعتقاده .
فالصلح مع العدو أصل عام مقرر في الإسلام ، وأما الحرب فهي أمر
طارئ على أصل العلاقات السلمية مع غير المسلمين . والقرآن الكريم يقرر
هذا الأصل بقوله تعالى : « براءة من الله ورسوله إلى الذين طاهدتم

(١) قانون الحرب والحياد ، جنيته : ص ٤٣٧ ، أبو هيف : ص ٧١٩ ،
حافظ فاهم : ص ٦٥٤ .

(٢) الحرب والسلام للاستاذ مجيد خدوري : ص ١٣٤ ، ٢٠٢ .

من المشركين ، (١) وبقوله سبحانه : « وإن حبحوا لكم » صريح ما
 روي عن الله ، (٢) . والامر في ذلك لا وجوب إذ لا صارف له عن حقيقة
 مقتضاه (٣) ، وهو قبول المسألة لأن السلم كالسلام هو الصلح ، والمسألة :
 طلب السلامة من الحرب (٤) . وهذه الآية ليست مخصصة بأهل الكتاب
 بدليل أن الرسول ﷺ عقد صلحاً مع المشركين في الحديبية لمدة عشر
 سنين ، وهي ليست منسوخة بآية « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » (٥) ، إذ
 أنها لا تعارضها ، فآية القتل خاصة بمشركي العرب من عبدة الأوثان ،
 وآية الجنوح إلى السلم في شأن قبول المهادنة عند توافر مقتضياتها (٦) .
 وذلك بدليل الآيات الأخرى : قال عز وجل : « ولا تقولوا لمن ألقى
 إليكم السلام إست مؤمناً » (٧) . وقال سبحانه : « يا أيها الذين آمنوا
 ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان » (٨) .

وقد صالح رسول الله ﷺ قريباً عام الحديبية ، ولم يكن الصلح

(١) التوبة : ١ . كان النبي صلى الله عليه وسلم قد ماهد للمركين ، لأن الله قد أذن في مهادتهم أولاً ،
 فاتفق المسلمون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وماهدوهم ، فلما نقضوا العهد ، أوجب الله
 تعالى النبذ إليهم فخطب المسلمون بما تجدد من ذلك (انظر تفسير الكشاف : ٢ ص ٢٦ ،
 أحكام القرآن لابن العربي : ٢ ص ٨٨١) .

(٢) الأنفال : ٦١

(٣) تفسير الرازي : ٤ ص ٣٧٨ .

(٤) تفسير القرطبي : ٨ ص ٣٩ ، أحكام القرآن للجصاص : ٣ ص ٦٩ ، البحر

المحيط : ٢ ص ١٢٠ .

(٥) التوبة : ٥

(٦) انظر تفسير الطبري : ١٠ ص ٢١ وما بعدها ، تفسير ابن كثير : ٤ ص ٨٩ ،

تفسير المنار : ١٠ ص ٧٠ .

(٧) النساء : ٩٤

(٨) البقرة : ٢٠٨

لضرورة ، بل إنه كان مسلحاً مجحفاً في ظاهره بمحقوق المسلمين ، فاهيك بالشرط الذي يلزم المسلمين بتقرير حق الابقاء لمن هاجر منهم في معسكر قريش دون إزعاج ولا رد ، وذلك لأن الرسول عليه السلام قال قبل عقد الصلح - فيما رواه أحمد والبخاري وأبو داود - : « والله لا تدعوني قريش إلى خطة يسألوني فيها صلة الرحم إلا أعطيتهم إياها » (١) .

وصالح الرسول عليه السلام أيضاً خير ووادع الضمري في غزوة الأقباء ، وصالح أكيدر دومة وأهل نجران . وما زالت الخلفاء والصحابة على هذه السبيل سالكة وبها عاملة (٢) .

وجاء في كتاب علي بن أبي طالب رضي الله عنه للأشتر النخعي لما ولاء على مصر وأعمالها : « ولا تدفن مسلحاً دعاك إليه عدوك والله فيه رضى ، فإن في الصلح دعة لجنودك وراحة من همومك ، وأماناً لبلادك ولكن الحذر كل الحذر من عدوك بعد صلحه ، فإن المدور بما قارب ليتغفل (٣) تغذ بالحزم واتهم في ذلك حسن الظن » (٤) .

ولذا أجمع المسلمون على جواز الصلح لأن دفع الشر والفتنة حاصل به (٥) .

فيستنتج من هذا أن المقصد الأصلي من الجهاد : هو دفع الشر ، فكل ما يحقق هذا الغرض فهو جائز ، بل إنه أولى من الجهاد لما فيه من

(١) سنن أبي داود : ٣ ص ١١٣ .

(٢) أحكام القرآن لابن العربي : ٢ ص ٨٦٥ .

(٣) قارب : تقرب منك بالصلح . ليتغفل : ليتربص منك غفلة يتوسل بها إلى

القدر بك .

(٤) نهج البلاغة : ٢ ص ١٤٠ .

(٥) راجع فتح القدير : ٤ ص ٢٩٣ ، بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٥ ، معنى المحتاج :

٤ ص ٢٦٠ ، زاد المعاد : ٢ ص ٧٦ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٤٦ .

إزهاق الارواح وقتل النفوس بدون حاجة ولا وجه حق ، وقد صرفنا في غير موضع أن قتل الكفار ليس بمقصود لذاته .

وأجمع الفقهاء أيضاً على مشروعية عقد الدمة ؛ لأنها الطريق الطبيعي لاعتناق دين الإسلام بسبب مخالطة المسلمين ومعرفة محاسن الاسلام ، ولعل الله تعالى أن يخرج منهم من يؤمن بالله واليوم الآخر (١) . وسوف يأتي تفصيل مشروعية ذلك .

وهذا المقصد نفسه يرجى تحقيقه في الصلح المؤقت ، فلقد كانت في صلح الحديبية مصالح عظيمة ، فإن الناس لما تقاربوا انكشفت محاسن الإسلام الذين كانوا يبيدون عنها لا يعقلونها (٢) .

وما اشتهر عن المسلمين قبيل بدء الحرب من تخيير الأعداء بين واحد من أمور ثلاثة : الاسلام أو الجزية (الصلح الدائم) أو القتال ، وتحتم واحد منها عليهم ، إنما كان حيث لم يرهبهم الاستعداد فيكفوا شرهم ، ولم يجنحوا للسلم الذي به دفع المدوان عن المسلمين . أما إذا أرهبهم الاستعداد وكفوا به عن الشر أو بدا منهم روح السلم وتركوا به المدوان ؛ فإن الله تعالى يقول في غير آية السلم والاستعداد : « فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً » (٣) .

وطريقة عقد الصلح لا تختلف في الإسلام عما هو مقرر في القانون الدولي ، فإن المسلمين لم يعقدوا صلحاً إلا بعد إجراء المفاوضات اللازمة

(١) انظر مقني المحتاج : ٤ ص ٢٤٢ ، الفروق للرافعي ، طبعة الحلبي : ٣ ص ١٠

(٢) انظر نتج القدير : ٤ ص ٢٩٤ .

(٣) النساء : ٩٠ راجع الدعوة المحمدية والفتن في الاسلام لاستاذنا الشيخ محمود

شلتوت : ص ٣٦ .

لذلك بينهم وبين غيرهم ، كما حصل في إبرام صلح الحديبية في السنة السادسة من الهجرة بين الرسول ﷺ وبين سهيل بن عمرو ومِكرَز بن حفص^(١) والخليس بن علقمة^(٢) وعروة بن مسعود^(٣) ممثلي قريش ، وكان الكاتب علي بن أبي طالب ، فقد أبا سهيل من ذكر « بسم الله الرحمن الرحيم » وأصر على كتابة « باسمك اللهم » ولم يشأ أن يقرن وصف الرسالة مع اسم محمد ، وإنما طلب الاختصار على كتابة اسم واسم أبيه ، وتمسك سهيل برد أبي جندل ابنه الذي جاء مسلماً ، مع أنهم ما زالوا يكتبون نصوص المعاهدة . وذلك لأنهم كانوا قد اتفوا من الاتفاق على هذه الفقرة - فيما رواه أحمد والبخاري - : « على أنه من أتى محمداً من قريش وإن كان على دين محمد إلا رده عليهم^(٤) » . وقد وافق الرسول عليه السلام على ذلك . وكذا وافقهم في عدم ردم من ذهب إليهم من المسلمين^(٥) .

(١) هو مكرز بن حفص بن الأخيف ، من بني عامر بن لؤي ، من قريش ، شاعر جاهلي ، من الفناء . أدرك الاسلام ، توفي بعد سنة (٥٢ هـ) .

(٢) هو الخليس بن علقمة الحارثي ، من بني حارثة بن عبد مناة ، من كنانة ، سيد الأحابيش ، ورئيسهم يوم أحد ، وكان مع مفركي قريش .. والأحابيش : بنو المصطلق من خزاعة وبنو الهون بن خزيمية ، وقد حالفوا قريشاً حينئذ . ليس هناك ما يدل على إسلامه توفي بعد سنة ٥٦ هـ .

(٣) هو عروة بن مسعود بن معتب الثقفي : صحابي مشهور ، كان كبيراً في قومه بالطائف ، قيل : إنه المراد بقوله تعالى : « على رجل من القريتين عظيم » قتله قومه بعد إسلامه سنة ٩ هـ .

(٤) قال الشوكاني معلقاً على ذلك : « فيه أن الاعتبار في العقود » بالقول ، وإن تأخرت الكتابة والشهاد » .

(٥) انظر القصة في القسطلاني : ٥ ص ٢٣٦ ، والمعيني شرح البخاري : ١٤ ص ١٣ وما بعدها ، شرح مسلم : ١٢ ص ١٣٥ وما بعدها ، نيل الأوطار : ٨ ص ٣١ وما بعدها .

هذه أمثلة حية من المرونة الإسلامية في عقد المعاهدات مع غيرهم ، حرصاً على المصلحة العامة وفي سبيل الوصول إلى الصلح والأمان ، وما يترتب على ذلك من فوائد جلتي .

ولم يكتف المسلمون بالتعاقد شفاهاً على الصلح ، وإنما كتبوه للمحافظة على نصوصه والمطالبة بتنفيذ أحكامه وللرجوع إليه إذا ثار خلاف بشأن العقد .

ولذا قال الفقهاء : « وإذا توادع المسلمون والمشركون سنين معلومة فإنه ينبغي لهم أن يكتبوا بذلك كتاباً ، لأن هذا عقد يمتد والكتاب في مثله مأمور به شرعاً . قال تعالى : « إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه » ، وأدنى درجات موجب الأمر النذب ^(١) ، كيف وقد قال سبحانه في آخر الآية : « إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها » ^(٢) . ففي هذا إشارة إلى أن ما يكون ممتداً يكون الجناح في ترك الكتاب فيه ^(٣) . وقد أمر النبي ﷺ بأن يكتب نسختان من صلح الحديبية ، فصار هذا أصلاً في كتابة المعاهدات ، ولأن كل واحد من الفريقين يحتاج إلى نسخة يخرج بها قبل الطرف الآخر في نزاع ما ^(٤) . قال الرافعي من الشافعية : « ينبغي للامام إذا هادن

(١) هذا هو رأي أكثر الفقهاء والتسكليمين ، قال الرازي : وهو الحق ، وفيل إن موجب الأمر الإباحة لأن الجواز محقق والأصل عدم الطلب (انظر شرح الاسنوي المطبعة السلفية : ٢ ص ٢٥١ وما بعدها ، مباحث الحكم عند الأصوليين الاستاذ محمد سلام مذكور : ص ١٠٨ .

(٢) البقرة : ٢٨٢

(٣) شرح السير الكبير : ٤ ص ٦٠ . الأم : ٤ ص ١٠٣ .

(٤) السياسة الشرعية لاستاذنا الشيخ محمد البنا : ص ٨٢ .

أن يكتب عقد الهدنة في كتاب ويشهد عليه ليعمل به من بعده ، ولا بأس أن يقول فيه : « لكم ذمة الله وذمة رسول الله » . قال شارح الحاوي : « ويشبه أن يجب ذلك ليرجع إليه عند التنازع في شروطها ، ولا سيما إذا كثرت الشروط وخيف لسيان بعضها (١) » .

ومن البديهي أنه يجوز كتابة المعاهدة بلتين أو أكثر كما يحدث ذلك كثيراً في الوقت الحاضر (٢) بدليل أن الرسول عليه السلام كان يخاطب الناس بلغاتهم ويقول : من تعلم لغة قوم آمن مكرم أو شرهم . ويجوز في القانون الدولي إبرام الهدنة ومعاهدات الصلح كتابة أو عقداً شفهاً ، ولو أن المؤلف في المعاهدات نظراً لمظم خطرها إبرامها كتابة . وتكتب معاهدة الصلح عادة من عدة بنود أو مواد تتضمن ما اتفق عليه الطرفان شروطاً للصلح بينها .

وهذا المؤلف في كتابة المعاهدات يسهل ما تنص عليه المادة الثانية بعد المائة من ميثاق هيئة الأمم المتحدة من وجوب تسجيل المعاهدات والاتفاقات التي يمدتها أعضاء الهيئة لدى الأمانة العامة ، وإلا لم يجز التمسك بها أمام هيئة الأمم المتحدة أو أي فرع من فروعها (٣) .

وتتبرر المعاهدة نافذة شرعاً بمجرد الاتفاق عليها دون حاجة إلى كتابتها ، أو التوقيع عليها بواسطة المتعاقدين ، أو التصديق عليها من قبل السلطة

(١) شرح الحاوي : ٤ : ق ٣٤ .

(٢) راجع بحث « تفسير الاتفاقات الدولية » للدكتور حامد سلطان في المجلة المصرية للقانون الدولي عام ١٩٦١ : ص ١٢ وما بعدها .

(٣) راجع أوبنهايم : ٢ ص ٤٧٥ ، بريرلي : ص ٢٥٠ ، جسوب : ص ١٢٦ ، بريجز : ص ٨٣٨ ، القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٢١١ ، أبو هيف طلبة : ص ٤٧٣ .

التي تملك عقد الماهدات نيابة عن الدولة ، مع أن التوقيع والتصديق على الماهدة أمر ضروري لنفاذها وإلزامها في القانون الدولي (١) . وإنما كان الرسول ﷺ يشهد على الماهدة كما فعل في صلح الحديبية حيث أشهد على الصلح رجالاً من المسلمين ورجالاً من المشركين (٢) ، وذلك لتوثيق الماهدة والتأكد من عدم جواز نقضها .

وكانت ماهدة الحديبية من نوع الماهدات المفتوحة (٣) إذ أنه ورد نص فيها يبيح الانضمام إليها وهو « من أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه » ، ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه (٤) ... » .

وبكلمة موجزة فإن صلح الحديبية اعتبره الفقهاء نموذجاً للماهدات التي تقعد بين المسلمين وغيرهم (٥) ، إلا أن بعض الفقهاء قد خرج على بعض الأحكام التي شملها الصلح كما في مسألة المدة كما سيظهر من دراستنا التالية ، وهو مبني على فهم صحيح .

(١) القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٢١٤ ، القانون الدولي العام للدكتور حافظ غانم : ص ٤٩١ - ٤٩٢ .

(٢) سيرة ابن هشام : ٢ ص ٣١٩ .

(٣) الماهدة المفتوحة : هي التي تخوي نصاً يبيح انضمام الغير إليها ، ويكون في العادة بمثابة دعوة موجهة إلى الدول غير الموقعة لكي تنضم إلى الماهدة (راجع حافظ غانم : ص ٥٠٤ ، بريجز : ص ٨٦٥) .

(٤) انظر تاريخ الطبري : ٣ ص ١١١ .

(٥) انظر الحرب والسلام في الاسلام ، خدوري : ص ٢٠٣ .

أقسام للصلح :

الصلح الذي تنتهي به الحرب في الاسلام ، إما صلح مؤقت وإما صلح مؤبد . فالمؤقت - ويسمى المهادنة والمهادنة والمسالمة والمهادنة : وهو مصالحة أهل الحرب على ترك القتال مدة معينة بموضع أو غيره ، سواء فهم من يقر على دينه ومن لم يقر دون أن يكونوا تحت حكم الإسلام (١) . وهذا التعريف قريب من تعريف الفقهاء الدوليين ، فانهم قالوا : المهدنة هي كل اتفاق له أهمية سياسية أساسية بين قوات المتحاربين لوقف القتال بصفة مؤقتة (٢) .

وأما الصلح المؤبد : فهو عقد الذمة ، والذمة في اللغة : العهد وهو الأمان والضمان والكفالة . وعقد الذمة عند الفقهاء : هو التزام تقريرهم في ديارنا وحمائهم والذب عنهم بئذل الجزية والاستسلام من جهتهم (٣) .
وسوف نبحث كلاً من نوعي الصلح فيما يأتي :

(١) انظر البدائع : ٧ ص ١٠٨ ، الخرشى ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٥٠ ، الخطاب : ٣ ص ٣٦٠ ، فتح المولى : ١ ص ٣٣٣ ، المغني : ٨ ص ٤٥٩ ، كشف القناع : ٣ ص ٨٧ ، تحفة المحتاج : ٨ ص ٩٩ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٦٠ ، الفرح الرضوي : ٣ ص ٣٠٨ ، الروضة البية : ١ ص ٢٢١ .

(٢) انظر اوبنهايم : ٢ ص ٤٣٣ ، ويزلي : ٦٦٠ ص ، أبو حيف ، طبعة ١٩٥٩ : ص ٦٩٤ .

(٣) راجع الوسيط : ٢ ص ١٦١ ، منع الجليل : ١ ص ٧٥٦ ، مختصر ابن الحاجب : ٤٦ ص ٩٢ ، كشف القناع : ٣ ص ٩٢ .

النوع الاول - الصلح المؤقت (المهادنة أو المoadعة)

إذا كانت الحرب قائمة مع عدو فأحسن بضمفه وطلب الأمان والصلح
فنتجيبه إليه بحسب ما يرى ولي الأمر من المصلحة (١) ، حق ولو كان
مقصد العدو المخادعة (٢) لقوله تعالى : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل
على الله إنه هو السميع العليم . وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله
هو الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين » (٣) . قال الرازي : « معنى الآية : إذا
مالوا إلى الصلح فالحكم قبول الصلح أي فدل إليه (٤) ، أي أنه يجب
قبول الصلح إذا طلبه العدو . وكذلك يجب الكف عن القتال في رأي
فريق من العلماء في الأشهر الحرم وهي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم
ورجب إذا لم يستمر العدو في القتال لأن الله تعالى نهى عن القتال في
هذه الأشهر « فإذا انسلخ الأشهر الحرم ، فاقتلوا المشركين حيث
وجدتموهم » (٥) ونهى النبي ﷺ أيضاً عن القتال فيها في خطبة حجة الوداع.

(١) البدائع : ٧ ص ١٠٩ ، القوانين الفقهية : ص ١٥٤ ، الروضة : ٢ ق
١٣٨ ، معنى المحتاج : ٤ ص ٢٦١ وما بعدها ، الفنى : ٨ ص ٤٦٢ ، البحر الرخار : ٥ ص
٤٤٧ وما بعدها .

(٢) لكن يجب أن تكون الخدعة من الخفاء بحيث لا يقع المسلمون على شيء من أماراتها
أما الخدعة المكشوفة فلا يمكن معها الصلح ولا يمكن أيضاً دوام الصلح عند الاطلاع على نية
خبيثة ، كما قال تعالى : « وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء » .

(٣) الاثقال ٦١ - ٦٢

(٤) تفسير الرازي : ٤ ص ٣٧٨ ، وانظر أيضاً تفسير الكشاف : ٢ ص ٢٢ ، أحكام
القرآن لابن العربي : ٢ - ٨٦٤ .

(٥) التوبة - ٥

وحكم الصلح أنه يلزم الوفاء به وبشروطه الصحيحة لقوله تعالى :
 « أوفوا بالعقود » (١) ، « فأتوا إليهم عهدهم إلى مدتهم » (٢) ، « فما
 استقاموا لكم فاستقيموا لهم » (٣) . وقوله ﷺ - فيما أخرجه أحمد
 وأبو داود والترمذي - : « من كان بينه وبين قوم عهد فلا يحل عقده
 حتى يمضي أمده أو حتى ينبذ إليهم على سواء » (٤) . وقد ردّ ﷺ
 أبا جندل وأبا بصير حين جاءا مسلمين عقب صلح الحديبية تنفيذاً لمقتضى الصلح .
 وإذا اشتمل الصلح على عوض مالي فيجب دفعه بحسب ما يتفق عليه
 سواء من الجانب الاسلامي أم من غيره .

ولا ينتقض الصلح بموت الإمام لإتمام علي عليه السلام ما عقده عمر
 ابن الخطاب لأهل نجران ، ولا قبيل انتهاء المدة إلا لامارة خدام لقوله
 تعالى : « وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء » (٥) ، وذلك لأن
 الإمام عقده باجتهاده فلا ينتقض باجتهاد غيره .

وعلى الإمام حفظ المهادنين من المسلمين والذميين لا من الحربيين إذ
 لا ينمقد الصلح على من ليس تحت سلطته ، بل إن عقد الصلح لا يقتضي
 الصلح والأمان على النفوس والأموال إلا عمن كان تحت سلطة ولي الأمر
 من مسلمين وذميين . قال ابن القيم : « إن المهادنين إذا غزاهم قوم ليسوا
 تحت قهر الإمام وفي يده ، وإن كانوا من المسلمين ، لا يجب على الإمام
 ردهم عنهم ولا منعهم من ذلك ، ولا ضمان ما ألقفوه عليهم » (٦) . ودليل

(١) المائدة - ١

(٢) التوبة - ٤

(٣) التوبة - ٧

(٤) منتخب كثر المال من مسند أحمد : ٢ ص ٢٩٦ .

(٥) الاقال - ٥٨

(٦) زاد المعاد : ٢ ص ٧٦ .

ذلك قصة أبي بصير في صلح الحديبية حيث جاء مسلماً من قريش فأرسلوا في طلبه رجلين فرجع منهما ، فقتل أحدهما في الطريق فلم ينكر عليه النبي ﷺ ذلك ولا أمر بقود ولا دية ، بل وصفه بالإقدام في الحرب والتسكير لتارها ، فقال — فيما رواه أحمد والبخاري — : « ويلُ أمه مستعر حرب لو كان له أحد » (١) . وهذا مقرر في قانون الحرب الحاضر فإن الهدنة تمنع الجنود النظاميين من القتال ، أما المتطوعون بدون تصريح للدولة فإن تحركاتهم لا تؤثر ومسؤوليتهم على أنفسهم (٢) .

والكلام في الصلح المؤقت ينقسم إلى مبحثين :

المبحث الأول — في شروط الصلح .

المبحث الثاني — في آثار الصلح .



(١) راجع القسطلاني : ص ١٤٤ ، نيل الأوطار : ص ٨ ، ٣٦ ، ٤٨ .

(٢) مبادئ القانون الدولي العام للدكتور محمد حافظ غانم ، طبعة ١٩٦١ : ص

المبحث الأول

شروط عقد الصلح

لا ينقذ الصلح إلا بتوافر شروط معينة : وهي معرفة عاقد الصلح ، ووجود المصلحة فيه ، وخلوه من الشروط الفاسدة ، وتحديد المدة التي يجوز عقده فيها .

١- أطراف العقد :

ينقذ الصلح لكل من يدخل مع المسلمين في قتال ، سواء أكانوا أهل كتاب أم وثنيين أم مرتدين عرباً أم عجماء ، وذلك لعموم قوله تعالى : « براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين »^(١) .

أما الطرف الذي ينقذ الصلح من المسلمين فقد ذكر القرافي في شأنه أن عقد اليهود للكفار ذمة وصلاحاً من شأن الخليفة والامام الأعظم . ويعتبر تصرف الرسول ﷺ فيه بطريق الإمامة دون غيرها من أوجه تصرفاته كالتبليغ والفتوى^(٢) .

(١) التوبة - ١ راجع المحيط : ٢ ق ٢٧٤ ب ، فتح القدير : ٤ ص ٢٩٥ ، الدرر الزاهرة : ٢ ق ٢٠٨ ب ، فتح المولى : ١ ص ٣٣٣ .
(٢) الفروق : ١ ص ٢٠٧ .

وعلى هذا الأساس نجد الفقهاء من مالكية وحنفية ، وشافعية ، وحنابلة ، وشيعة إمامية وزيدية ، وإباضية^(١) يقررون أن الذي يختص بمقد الهدنة هو الإمام أو نائبه الذي يفوض إليه النقد ولو تفويضاً عاماً كوالي الإقليم مثلاً ، لأن الهدنة تحتاج إلى سعة نظر وتقدير للمصالح العامة ، وتدبر/ تام للقضايا الحربية ، ولا يتأتى ذلك عادة لغير ولي الأمر من آحاد الناس . ولوالي الإقليم عقد الهدنة لأنه مفوض إليه مصلحة الإقليم ولاطلاعاً على مصالحه ، ولأن الحاجة قد تدعو إلى ذلك والمفسدة فيه قليلة لو أخطأ .

فإن تولى عقد الصلح أحد الأفراد بدون تفويض من الحكومة القائمة عد ذلك افتياتاً على الإمام أو نائبه ، ولم يصح العقد عند جمهور العلماء^(٢) .

وعند الحنفية : يصح العقد إذا تولاها فريق من المسلمين بنير إذن الإمام إذا توافرت المصلحة للمسلمين فيه ، لأن المولى عليه وجود المصلحة وقد وجدت ، ولأن الموادة أمان ، وأمان الواحد كآمان الجماعة^(٣) . وقال سحنون من المالكية : كما يجوز الصلح من الإمام يجوز مع الكراهة

(١) تبين الحقائق : ٣ ص ٢٤٥ ، فتح القدير : ٤ ص ٢٩٣ ، منح الجليل : ١ ص ٧٦٦ ، حاشية الدسوقي : ٢ ص ١٨٩ ، الوسيط : ٧ ق ١٧٤ ب ، مخطوط أسنى المطالب : ٢ ق ١٤ من باب الجهاد ، شرح الحاوي : ٤ ق ٣١ ، المحرر : ٢ ص ١٨٢ ، المغني : ٨ ص ٤٦١ ، الروضة البهية : ١ ص ٢٢١ ، المعرج الرضوي : ٣٠٨ البحر الزخار : ٥ ص ٤٤٧ ، مخرج النيل : ٧ ص ٦٠٦ .

(٢) انظر مغني المحتاج : ٤ ص ٢٦٠ ، المغني : ٨ ص ٤٦٢ ، والمراجع السابقة .

(٣) البدائع : ٧ ص ١٠٨ ، الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٦ ، المحيط : ٢ ق ٢٧٤ ب ، السندي : ٨ ق ٤٠ .

من السرايا^(١) ، للضرورة^(٢) . وهذا خلاف المتمد لدى المالكية .
والواقع أن المالكية والحنفية : نظروا إلى مقتضيات واقع الامور فقد
تستلزم الضرورة عقد صلح ، دون أن يكون هناك فرصة لاستئذان
السلطة الحاكمة ، وإذا توافرت المصلحة في صلح فلا معنى لنقضه لمجرد أنه
لم يصدر من ولي الامر أو بمن يمثله . ونحن نرى أن هذه النظرة كانت
تتلاءم مع حالة الحروب في الماضي . أما اليوم حيث تعتمد الحروب بصفة
أساسية على الآلات الحديثة والمواصلات اللاسلكية فلا معنى لانفراد فئة من
الجيش بعقد صلح تتحمل الامة بكاملها آثاره . ولذلك فلا بد من أن
يكون عقد الصلح من ولي الامر أو من ينييه عنه في ذلك .

والقانون الدولي يتفق مع هذه الفكرة دون أي شذوذ عنها ، فهو
يقرر أن الذي يملك عقد الهدنة هي حكومات الدول المحاربة ذاتها وليس
رؤساء القوات المقاتلة . وإذا كانت الهدنة تعتبر توطئة لعقد الصلح فإنه
لا يجوز بالاولى إبرام معاهدة الصلح إلا بواسطة الدولتين المتحاربتين^(٣) .
وفي المادة يقوم القائد العام لجيوش الدولة وقت الحرب بتمثيل الدولة في
الكثير من الشؤون المتعلقة بالحرب ، فهو الذي يمثل الدولة عادة في اتفاقيات
الهدنة أو التسليم^(٤) .

(١) السرية : قطعة من الجيش وهي من خمسة أمس إلى ثلثائة أو أربعمائة . يقال : خير
السرايا أربعمائة (راجع قاج اللغة للجوهري : ج ٢ ، والقاموس المحيط : ج ٤ ص ٣٩٧) .

(٢) التاج والاكلیل للقواق : ٣ ص ٣٨٦ .

(٣) انظر أوبنهايم : ٢ ص ٤٣٧ ، ٤٧٧ ، ويزلي : ص ٦٦٠ ، ٦٦٣ ، أبو
هيف : ص ٦٣٤ .

(٤) راجع أصول القانون الدولي للدكتورين حامد سلطات وعبد الله العريان : ص

٢ - المصلحة في عقد الصلح :

لئن اختلف الفقهاء المسلمون في الاعتداد بالسبب المصلحي (وهو الباعث البعيد الذي دفع المتعاقد إلى التعاقد) في دائرة العقود المدنية ، وذلك إذا لم يكن السبب مذكوراً صراحة أو ضمناً في صلب التعبير عن الإرادة^(١) ، فانهم متفقون على أنه لا بد من كون السبب مشروعاً محققاً لمصلحة المسلمين في دائرة العقود العامة ، كمقد الصلح ، وبعبارة أخرى ، إنهم يقولون : لا بد من توافر المصلحة المشروعة في عقد الصلح وإلا لم يجز العقد^(٢) .

ومن أمثلة هذه المصلحة بحسب ظروف الحرب التي كانت في عصر الفقهاء أن يكون بالمسلمين ضعف عن القتال بقلة عدد وأهبة ، أو يرجى من الصلح إسلام المعادين ، أو بذل جزية ، أو أن يكون المسلمون بحاجة إلى عون مجاوريهم على غيرهم ، أو نحو ذلك من كل ما يحقق دفع الضرر ، مثل التناغم على إقرار حالة السلام وتبادل الملاقات الاقتصادية في هذا العصر . ودليلهم أنه عليه السلام هادن صفوان بن أمية أربعة أشهر عام الفتح . وقد كان عليه السلام مستظهِراً عليه ، ولكنه فعل ذلك لرجاء إسلامه

(١) راجع رسالة الدكتور وحيد سوار في التعبير عن الإرادة : ص ١٦ وما بعدها ، ٥٢٩ .

(٢) انظر مخطوط شرح ابن الساماني على مجسم البحرين : ٢ ق ٤ من باب السير ، البدائم : ٧ ص ١٠٨ ، حاشية ابن عابدين : ٣ ص ٣١٢ ، فتح القدير : ٤ ص ٢٩٣ ، فتح المولى : ١ ص ٣٣٢ ، الخرشى ، الطبعة الأولى : ٣ ص ١٧٤ ، الأم : ٤ ص ١١٠ ، تحفة المحتاج : ٨ ص ١٠٠ ، الوسيط : ٧ ق ١٧٥ ، الفرح الكبير : ١٠ ص ٥٨٣ ، كشف القناع : ٣ ص ٨٨ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٤٦ ، الفرح الرضوي : ٣٠٩ ص ، الروضة البية : ١ ص ٢٢١ .

فأسلم قبل مضيها^(١) . وشرط المصلحة هذا أمله على الفقهاء أن يجيزوا عقد الصلح على دفع مال من المسلمين للعدو في حال الضرورة^(٢) . بدليل أن النبي ﷺ قد تم يوم الأحزاب بالصلح بثلاث ثمار المدينة ، حتى فهم من الانصار شدة البأس فامتنع . وصالح معاوية الروم على أن يؤدي إليهم مالاً ؛ وذلك لظروف اقتضتها ضرورات الدفاع عن الدولة الإسلامية^(٣) . وقد سئل الأوزاعي عن حصن للمسلمين نزل به العدو ، فخاف المسلمون ألا يكون لهم بهم طاقة : ألهم أن يصالحوهم على أن يدفعوا إليهم سلاحهم وأموالهم وكراعهم على أن يرتحلوا عنهم ؟ فقال : إذا كان لا طاقة لهم بهم فلا بأس بذلك^(٤) . وقيل للأوزاعي أيضاً : أرأيت لو وقعت فتنة بين المسلمين فخاف إمام المسلمين عدوهم عليهم ، وترك الناس مكائهم ، أيسره أن يصالح العدو على شيء يدفعه إليهم في كل عام ليدفع بذلك عن المسلمين وعن حرمتهم ؟ قال : لا أرى بذلك بأساً إذا كان كذلك ، أو يكتب إلى عامله على الباب ونحوه يأمره أن يعطيهم شيئاً فيدفعهم عنهم^(٥) .

وكان النبي ﷺ يعطي المؤلفة قلوبهم ممن كان يتوقع بإعطائه إسلام نظرائه وغيرهم ، ممن تظهر له المصلحة في إعطائه من الخس ونحوه

(١) بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٤ .

(٢) شرح السير الكبير : ٤ ص ٤ ، الخراج : ص ٢٠٧ ، حاشية الطحطاوي : ٢ ص ٤٤٣ ، المنتقى : ٣ ص ١٥٩ ، فتح المولى : ١ ص ٣٣٤ ، الأم : ٤ ص ١١٠ ، شرح الحاوي : ٤ ق ٣٣ ، مفتي المحتاج : ٤ ص ٢٦١ ، المفتي : ٨ ص ٤٦٠ ، كشف القناع : ٣ ص ٨٨ ، بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٥ .

(٣) المذهب : ٢ ص ٢٦٠ ، الأموال : ص ١٦٢ .

(٤) اختلاف الفقهاء : ص ١٧ .

(٥) المرجع السابق : ص ١٨ .

كالخراج والفيء والجزية^(١) . فدل كل هذا على أنه يجوز الصلح على مال يدفعه المسلمون إذا كانت المصلحة في ذلك .

وقد استدل العلماء على ضرورة وجود المصلحة في الصلح بالاجماع^(٢) على تقييد آية « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله »^(٣) برؤية المصلحة للمسلمين في ذلك ، بدليل آية « فلا نهتوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون والله معكم »^(٤) .

ثم إنهم اختلفوا في وقت وجود المصلحة فالجمهور : على أنها تطلب عند إبرام العقد . أما الحنفية : فانهم اشترطوا استمرار وجود المصلحة طيلة بقاء العقد ، فان صالحهم الإمام مدة ، ثم رأى نقض الصلح أنفع نبذ إليهم وقتلهم ، وذلك لأن المواعدة - في رأيهم - جهاد معنى ، فإذا تبدلت المصلحة عاد المنع من عقدها استصحاباً للأصل الذي شرعت من أجله^(٥) . وقد استدلوا بآية براءة : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » التي نسخت آية الأنفال « وإن جنحوا للسلم ... » . ونحن نرى أنه لا نسخ ولا تعارض والجمع والتوفيق أولى ، فمبومات الأمر بالقتال تحمل على خصوص الأمر بالمسألة ، ومن مسلمة قواعدهم أن العام يحمل على الخاص .

ثم إن في مسلك الحنفية هذا خروجاً على مبدأ الوفاء بالمهد الذي أشاد به الإسلام ، وطبقه المسلمون في المصور المختلفة ، دون أن نمثر

(١) القسطلاني : ٥ - ٢١٥ .

(٢) راجع فتح القدير : ٤ - ٢٩٢ ، المهذب : ٢ - ٢٥٩ .

(٣) الأنفال - ٦١

(٤) محمد - ٣٥

(٥) انظر تبين الحقائق للزبلي : ٣ - ٢٤٦ ، البدائع : ٧ ص ١٠٩ ، السندي : ٨

ق ٤٢ ، حاشية ابن عابدين : ٣ - ٣١٢ ، الحاوي القدسي : ق ١١٩ .

على أثر من عهد الرسول وصحابته من بعده أنهم تقضوا الهد لمجرد أنه لاح لهم تغير المصلحة ، وإنما كان ديدنهم المحافظة على المقود ، ما دام المدو قائماً عليها ، كما قال تعالى : « فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم »^(١) ، بل إن فيه خروجاً على مبدأ المصلحة ذاته ، كما حققنا سابقاً لأن السلم في ذاته مصلحة . وعلى كل حال فالتنازح في قانون الحرب بين الدول شبيهاً بذهب الحنفية وهو أنه (إذا لم ينص في اتفاقية الهدنة على تاريخ معين لانتهاؤها جاز لكل من الطرفين استئناف القتال بعد إعلان الآخر وفقاً للشروط المنصوص عليها في الاتفاقية) .

٣ - خلو الصلح من الشروط الفاسدة :

الشروط التي تذكر في عقد الصلح إما صحيحة أو غير صحيحة^(٢) . فالصحيح منها : كأن يشترط ولي الأمر على المهادين مالا ، أو مونة المسلمين عند الحاجة ، أو رد من جاءهم مسلماً من الرجال والنساء .

(١) التوبة - ٧

(٢) الشرط الصحيح : هو ما كان موافقاً لمقتضى العقد أو مؤكداً لهذا المقتضى أو ورد به نص رغم مخالفته لمقتضى العقد ، أو جرى به العرف . والشرط غير الصحيح : هو كل شرط لم يرد به نص ولا دل على مشروعيته دليل معين من الأدلة المتبعة في إثبات الأحكام الشرعية . وهذا هو الشرط الباطل أو الفاسد عند الجمهور وحكمه أنه يبطل العقد . أما الحنفية : فانهم قالوا الشرط غير الصحيح قسمان : الشرط الفاسد : وهو ما لم يكن صحيحاً وحقق منفعة لأحد المتعاقدين أو لغيرهما ، وحكمه أن يفسد العقد إذا كان في عقود المعاوضات المالية بخلاف غيرها ، والشرط الباطل : هو الذي لا يقتضيه العقد ولا يؤكد ما يقتضيه ولم يرد به الشرع ولم يجر به العرف وليس فيه منفعة لأحد المتعاقدين ولا لغيرهما ، وحكمه أنه يفسد ويبقى العقد صحيحاً (انظر المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٦٦٤ - ٦٦٩ ، وأحكام المعاملات الشرعية ، الطبعة الرابعة للاستاذ الشيخ علي الحنيف : ص ٨٤ - ٨٦ ، والمدخل الفقهي العام للاستاذ مصطفى الزرقاء : ص ١٠٠ - ٤٧٨ ، ٧٠١) .

وغير الصحيح : إن كان مخالفاً لمقتضى العقد أو لم يرد به شرع أو لم يجبر به عرف كالشرط الذي يجيز القدر والخيانة أو تقض الهدنة متى شاءوا فهو شرط باطل يبطل العقد عند جمهور الفقهاء . وعند الحنفية يلغو الشرط فقط ويبطل العقد صحيحاً ، فإن لم يكن صحيحاً وحقق منفعة لأحد المتعاقدين فهو شرط فاسد ، والشرط الفاسد : يبطل العقد عند جمهور العلماء ، وعند الحنفية : يبطل الشرط فقط ويبقى العقد صحيحاً (١) إذا كان في غير عقود المعاوضات المالية ، والهدنة ليست عقد معاوضة ، وهذا شبيه بما هو سائد بين الدول الحديثة من أن للدولة أن ترفض بعض نصوص المعاهدة أو تعطي لها تحديداً معيناً ، وذلك وقت التوقيع أو التصديق على المعاهدة وهو ما يعرف بالتحفظات (٢) .

ومن أمثلة الشروط الفاسدة : اشتراط إدخالهم الحرم المكي ، أو رد النساء أو مهورهن (٣) أو رد سلاحهم ، أو إعطائهم شيئاً من سلاحنا أو من آلات الحرب ، أو اشتراط عدم فك أسرى المسلمين من أيديهم ، أو ترك مال مسلم أو ذمي بأيديهم ، أو اقتطاع جزء من أرض المسلمين ، أو إظهار الخور والخنازير في دار الاسلام ، أو إنشاء قواعد عسكرية أو

(١) انظر فتح القدير : ٤ ص ٢٩٦ ، مخطوط السندي : ٨ ق ٤١ ، الحرشي ، الطبعة الاولى : ٣ ص ١٧٤ ، المواق : ٣ ص ٣٨٦ ، الام : ٤ ص ١١٤ ، الوجيز : ٢ ص ٢٠٣ ، المغني : ٨ ص ٤٥٩ ، ٤٦٥ ، لحرر : ٢ ص ١٨٢ ، الاموال ونظرية العقد للدكتور محمد يوسف موسى : ٤٢٢ وما بعدها .

(٢) مبادئ القانون الدولي العام للدكتور حافظ فاتم : ٤٩٦ .

(٣) قال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتنوهن - الله أعلم بما يكنن - فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعهن إلى الكفار ، لانهن حل لهن ولا هم يحلون لهن ، وآتوهن ما أنفقوا » الآية (المتحنة : ١٠) .

استراتيجية في بلادنا . فكل هذه الشروط لايجوز الوفاء بها ، لأن في ذلك إهانة للمسلمين . والله تعالى يقول : « فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأتمم الأملون » (١) . ويقول الرسول ﷺ : « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد » . ولأنه عقد على محرم فلم يجز الإقرار عليه .

وأما اشتراط تسليم الرجال المسلمين : ففيه خلاف بين الفقهاء . فيرى أحمد وهو المعتمد عند المالكية : أنه صحيح ويجب الوفاء به ويرى أبو حنيفة وبعض المالكية : أنه شرط باطل لما فيه من تسلط غير المسلم على المسلم . وأما الشافعية : فيجيزونه إذا كان للشخص عشرة تحميه في دار الحرب منعاً للفتنة (٢) .

ويلاحظ أن اعتبار هذه الشروط فاسدة هو في الأحوال العادية التي يتمكن فيها المسلمون من تطبيقها ، فإذا كانت هناك ضرورة تقضي بمخالفة ذلك تخوف من المدو أو مصلحة أم تقضي بالتجاوز عن مثل تلك الشروط ، فقد نص فقهاؤنا على جواز كل ما منع مما ذكر ، ويجب الوفاء حينئذ بالهد ، ولو باعطاء المسلمين على ذلك مالاً بدليل أن الرسول ﷺ أجاز في صلح الحديبية رد المسلم الذي جاءنا من المشركين إليهم ، وعزم يوم الأحزاب على توقيع صلح مقابل أخذ المشركين ثلث ثمار المدينة (٣) . وأيضاً فهناك قواعد شرعية عامة ، لولاة الأمور الأخذ بها في مثل هذه الأحوال :

(١) محمد - ٣٥

(٢) انظر الفتاوى الهندية : ٢ - ١٩٧ ، الخطاب : ٣ - ٣٨٧ ، الحرشي ، الطبعة الاولى : ٣ ص ١٧٤ - ١٧٥ ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢٣٦ ، يجبرمي المنهج : ٤ ص ٢٥٩ ، المغني والشرح الكبير : ١٠ ص ٥٢٤ .

(٣) انظر البدائع : ٧ ص ١٠٩ ، الفتاوى الهندية : ١ - ١٩٧ ، الحرشي ، الطبعة الاولى : ٣ ص ١٧٤ وما بعدها ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢٣٦ ، يجبرمي المنهج : ٤ ص ٢٥٩ .

وهي « يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام » و « المشقة تجلب التيسير »
و « الضرورات تبيح المحظورات » (١).

٤ - مدة الصلح :

اتفق الفقهاء على أن عقد الصلح مع العدو لا بد من أن يكون مقدراً
بمدة معينة ، فلا تصح المهادنة مطلقة (٢) إلى الأبد من غير تقدير بمدة ،
وإنما هي عقد مؤقت ؛ لأن ذلك يفضي إلى ترك الجهاد بالكلية - على حد
تعبيرهم - (٣) إلا أن الشافعية نصوا على أن تأقيت الصلح هو بالنسبة
للنفوس ، أما الأموال : فيجوز العقد عليها مؤبداً ، وبالنسبة للرجال ،
أما النساء فيجوز المهادنة معهم من غير تقييد بمدة ، وقالوا مع غيرهم (٤) :
إن المدة تصح على أن ينقضها الإمام متى شاء ، وكذلك تصح على أن
ينقضها متى شاء مسلم عدل ذو رأي ، بدليل قول النبي ﷺ « لا أهل خير
« أقركم ما أقركم الله به » (٥) .

(١) انظر المدخل الفقهي العام للاستاذ الشيخ مصطفى الزرقاء : ج ٣ ص ٩٧٨ .

(٢) هذا ما يراه فقهاؤنا ، ونحن نترك تقدير شروط الصلح لولاية الأمور ، لأن العبرة في
المقود العامة بتوافر المصلحة ، ولم أدرى بما يحقق المصالح في هذا الزمن ، ولا ينبغي أن يفهم من هذا
أنه يترتب عليه إسقاط فريضة الجهاد ، فالقرضية تظل قائمة إذا وجد العدوان على المسلمين
أو على الدعوة إلى الدعوة الإسلامية . وليس معنى جواز عقد معاهدة سلم دائمة كما انتهينا إلى ذلك
في بحث المعاهدات أنه أصبح ممارسة حق الدفاع أو حماية رعاية الدولة في البلاد الأجنبية .

(٣) راجع المحيط : ٢ ق ٢٧٤ ب ، فتح القدير : ٤ ص ٢٩٣ ، حاشية الدسوقي :

٢ ص ١٩٠ ، الأم ٤ ص ١١٠ ، قليوبي وعميرة : ٤ ص ٢٣٧ ، المختار : ٨ ص ٤٥٩ ،
البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٠ .

(٤) انظر الأم : ٤ ص ١١١ ، مني المحتاج : ٤ ص ٢٦١ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٥٠ .

(٥) القسطلاني : ٥ ص ٢٣٧ .

بعد اتفاق الفقهاء على ضرورة تأقيت (١) الهدنة اختلفوا في المدة التي تجوز بها . فقال الشافعية : إذا كان بالمسلمين قوة فتجوز الهدنة لمدة أربعة أشهر فما فوقها إلى ما دون سنة في الاظهر لقوله تعالى : « براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين فسيحروا في الارض أربعة أشهر » (٢) . ولأن الرسول ﷺ هادن صفوان بن أمية أربعة أشهر عام الفتح . ولا تبلغ المدة سنة لأنها مدة تجب فيها الجزية .

فإن كان بالمسلمين ضعف فتجوز لعشر سنين (٣) فقط فما دونها بحسب الحاجة ؛ لأن هذا غاية مدة الهدنة لأنه ﷺ هادن قريشاً في الحديبية هذه المدة (٤) على المتمد (٥) .

(١) هذا الحكم مبني على أن الاصل في العلاقات الخارجية : هي الحرب وأن الهدنة وسيلة لاستئناف القتال ، وهو فهم خطأ ، وقد خالفنا ذلك لأنه انضح لدينا في الباب التمهيدي أن السلم هو الأصل العام في العلاقات الخارجية ، وحينئذ فلا ينبغي أن نسير الفقهاء في هذا الحكم ، ويجوز الدخول في معاهدة سلم دائمة كما قلنا في المعاهدات إذا كان انتشار الدعوة الاسلامية يتم بطريق سلمي دون اعتراض من أحد .

(٢) التوبة ١ - ٢ .

(٣) هذا المذهب مبني كما قلنا على فكرة أن الاصل في علاقة المسلمين بغيرهم هي الحرب وأنه يجب إعلان الحرب كل سنة مرة على الاقل ، وحينئذ فتعلن الحرب بعد انتهاء مدة الهدنة ، ولا يجوز قضاها قبل ذلك حتى ولو قوي المسلمون . وقد اتفينا إلى أن الأصل في الحقيقة هي السلم ، وأن إعلان الحرب في كل سنة مرة لا دليل عليه ، وعندئذ فلا قيود على تحديد مدة الهدنة ، ويفعل ولاية الامور ما يرونها محققاً للمصلحة - كما قلنا سابقاً - وأما أحكام المذاهب كراي الشافعية هنا فهي أحكام اجتهادية للحكام مخالفتها .

(٤) قالوا القاسمي : فلما لم يبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة أكثر من مدة الحديبية لم يجز أن يهادنهم إلا على النظر للمسلمين ولا تجاوز . (راجع الام ٤ ص ١١٠) .

(٥) انظر نيل الاوطار : ٨ ص ٤٩ ، سنن أبي داود : ٣ ص ١١٤ ، الروضة الندية :

فإن لم يقو المسلمون طيلة تلك المدة فلا بأس أن يجدد الامام مدة مثلها أو دونها على رجاء أن يقووا ، وإذا انقضت المدة والحاجة باقية استؤنف المقد . ويلاحظ أن هذا الحكم عند الشافعية يتفق مع حالة تابع الانتصارات الاسلامية في الماضي . أما في مثل هذه الايام : فإن عقد الهدنة ينبغي أن يلاحظ فيه موقف العدو ومدى قوته واستعداداته لتوقيع اتفاقية الهدنة لمدة معينة . وحينئذ فعلى المسلمين التكيف مع الحالة الناشئة عن الهدنة ؛ بل وينبغي ألا يكون المقصد من الهدنة الاستعداد لحرب ثانية ، وإنما قد يكون لتدعيم الروابط السلمية ، وهذا أفضل من مسلك الحرب واستئناف القتال ؛ لأنه يتفق مع جوهر الدعوة إلى الدين إذ كيف يقبل إنسان دعوة تفرض عليه بالقوة ، أو أن القتال الدائر من أصحابها من أجل التناحر الديني ؟

ويقول الشافعية : فإذا زادت المدة على أربعة أشهر في حال القوة أو على عشر سنين في حال الضعف ، ففي بطلان الهدنة فيما زاد قولاً تفريق الصفقة (١) في البيع ؛ لأنه جمع في المقدم الواحد بين ما يجوز المقدم عليه وما لا يجوز ، والظاهر البطلان في الزائد فقط ، أي أن الهدنة تصح في الجائز وتبطل فيما زاد عليه . إلا أن الماوردي قال : ولا وجه للتخريج

(١) الصفقة : هي عقد البيع لأنه كان عادتهم أن يضرب كل واحد من المتعاقدين يده على يد صاحبه عند تمام العقد . قال في القاموس : ٣ ص ٢٩٢ : صفقه بالبيع بصفقه صفقاً و صفقة ضرب يده على يده ، وذلك عند وجوب البيع والاسم الصفق ١ هـ . وقولاً تفريق الصفقة : عبارة مشهورة عند الشافعية والحنابلة : فانه إذا جمع في البيع بين ما يجوز يمه وبين ما لا يجوز يمه كالحر والعبد : والخل والخمر ، والميتة والشاة المذكاة ، ففيه قولان عند الشافعية : أحدهما - وهو الأشهر : تفرق الصفقة ، فيبطل البيع فيما لا يجوز ويصح فيما يجوز ، لانه ليس بإبطاله فيهما بأولى من تصحيحه فيهما ، والقول الثاني - أن الصفقة لا تفرق فيبطل العقد فيهما (راجع المجموع للامام النووي : ٩ ص ٣٧٩ ، والقواعد لابن رجب : ص ٤٢١ الأشباه والنظائر للسيوطي : ص ٩٨) .

على تفريق الصفقة ؛ لأن هذا من عقود المصالح العامة التي هي أوسع من أحكام العقود الخاصة ، فإذا بطل المقدفيا زاد وجب إعلامه (أي المعاهد) بحكمها ، وهو على أمانه ما لم يعلم ، فإذا علم زال الأمان ووجب رده إلى مأمته . هذا هو تحقيق مذهب الشافعية في مسألة مدة الهدنة (١) وهو يتفق مع مذهب الشيعة الإمامية (٢) ، ومع ما قاله القاضي من الحنابلة ، وظاهر كلام أحمد أنه لا تجوز الهدنة لأكثر من عشر سنين وهو اختيار أبي بكر (٣) . ولكن قال أبو الخطاب : ظاهر كلام أحمد أنه يجوز على أكثر من عشر سنين على حسب ما يراه الإمام من المصلحة بعد اجتهاده . والظاهر أن ما نقله أبو الخطاب هو الأصح في مذهب الحنابلة ؛ لأن ذلك هو المعتمد في أكثر كتبهم (٤) ، فيصبح مذهبهم كالحنفية .

وأما الحنفية والمالكية والزيديّة (٥) : فإنهم لم يحددوا للهدنة مدة معينة وإنما تركوا ذلك لاجتهاد الإمام وقدر الحاجة ؛ لأن المهادنة عقد جاز لمدة عشر سنين ، فتحوز الزيادة عليها كمقد الإجارة . وفوله تعالى : **وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ** ، (٦) عام خمس منه يجوز الصلح

(١) انظر الأم : ٤ ص ١١٠ وما بعدها ، الروضة : ٢ ق ١٣٨ ب ، أسنى الطالب : ٢ ق ١٤ ب من فب الجهاد ، شرح الحاوي : ٤ ق ٣٢ - ٣٣ ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢٣٥ .

(٢) الفرح الرضوي : ص ٨ ٣ ، الروضة البية : ١ ص ٢٢١ .

(٣) لسانه : أبو بكر بن علي بن محمد بن موسى الحياط المقرئ . الشيخ صالح أحد الحنابلة الأخيار ، توفي سنة ٤٦٧ هـ (راجع طبقات الحنابلة لابن أبي بجلي : ٢ ص ٢٣٢) .

(٤) راجع للنق : ٨ ص ٤٦٠ ، الاختيارات العلمية : ١٨٨ هـ ، المهر : ٢ ص ١٨٢ زاد للماد : ٢ ص ٧٦ ، كشف القناع : ٣ ص ٨٨ .

(٥) انظر الحاوي القدسي : ق ١١٩ هـ ، فتح القدير : ٤ ص ٢٩٣ ، السندي : ٨ ق ٣٨

العرشي ، الطبعة الأولى ٣٠ ص ١٧٥ ، فتح العلي المالك : ١ ص ٣٣٣ ، الدسوقي : ٢ ص ١٩٠ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٤٦ .

(٦) التوبة - ٥

لعشر ، وعلة ذلك الحوار وسماء ، وهو حاجة المسلمين أو ثبوت مصلحتهم قد يوجد فيما زاد على عشر ؛ فإن المصلحة قد تكون في الصلح أكثر منها في الحرب ، واللائحة الأربعة على أن القياس يخصص الإمام المخصوص ، وآية السياحة أربعة أشهر لا تناقض هذا المعنى في شيء لأنها ليست عقد هدنة يقوم على رضا فريقين واتفاقهما وإنما هي في النبذ إلى الخونة كما نص عليه ناصر السنة البغوي ، ثم إنها في واقعة عين لا عموم لها .

ونحن نرى أنه ما دام جواز المهادنة مقيداً برؤية المصلحة كما عرفنا ، وما دام الأمر مفوضاً إلى رأي ولاية الأمور في تقدير الظروف الحربية ووزن القوى ، أو للتفـاهـام على إنشاء علاقات سلمية دائمة فإننا نؤيد رأي جمهور الفقهاء (١) في تجويز المهدنة على أي مدة بحسب الحاجة . وقد استدلل ابن القيم وغيره بمصلحة (٢) الرسول عليه السلام أهل خيبر لا ظهر عليهم على أن يجلبهم متى شاء - على جواز عقد الهدنة مطلقاً من غير توقيت ، بل ما شاء الإمام : قال : ولم يجيء بعد ذلك ما ينسخ هذا الحكم أثبتة ، فالصواب جوازه وصحته (٣) . وقد أجاز الشافعية أنفسهم جعل إنهاء الهدنة إلى مشيئة الإمام أو عدل ذي رأي من المسلمين . وقال العيني شارح البخاري : ليس في أمر المهادنة حد عند أهل العلم لا يجوز غيره ، وإنما ذلك على سبب الحاجة ، والاجتهاد في ذلك إلى الإمام وأهل الرأي (٤) .

(١) انظر الانصاح : ص ٣٩٢ ، الايضاح والتبيين : ق ٤ من باب الجهاد ، الروضة الندية : ٢ ص ٣٥٤ .

(٢) وهو الصلح الذي وقع لحقن الدماء والأنفس ، وليس صلح الفتح ، لأن خيبر فتحت عنوة كما رجحنا .

(٣) راجع زاد المعاد : ٢ ص ٧٧ ، سنن البيهقي : ٩ ص ٢٢٤ .

(٤) العيني شرح البخاري : ١٥ ص ١٠٥ .

من كل ذلك يظهر أنه يجوز عقد صلح طويل الأمد مع غير المسلمين لأنه
يتفق مع ما رجحناه من أن الأصل في العلاقات الخارجية هو السلم لا الحرب،
ولأن الآية صريحة بجواز مثل هذا الصلح وهي قوله تعالى : « فإن اعتزلوكم ،
فلم يقاتلوكم ، وألقوا إليكم السلم ، فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً » (١) .
وهي آية محكمة لا دليل على نسخها ، ولأن الإبقاء على الصلح الطويل الأمد
يقتضيه واجب الوفاء بالعهد ، وليس في القرآن الكريم نص صريح على منع
هذا الصلح (٢) .



(١) النساء - ٩٠

(٢) راجع العلاقات الدولية في الاسلام للاستاذ محمد أبو زهرة : ص ١١١ .

المبحث الثاني

آثار الصلح المؤقت أو المهادنة

الصلح المؤقت في الإسلام يشبه ما يسمى في قوانين الحرب الحديثة بالهدنة . والهدنة : عبارة عن اتفاق خاص يعقد بين الدول المتحاربة بقصد إيقاف القتال مؤقتاً ، أو بصورة دائمة دون إنهاء الحرب من الناحية القانونية . وقد نظمت أحكامها اتفاقية لاهاي لعام ١٩٠٧ . فالهدنة تؤدي إلى وقف القتال ابتداء من تاريخ معين وخلال مدة تحدد مسبقاً وقابلة للتمديد أو غير محددة قطعاً . إذن فإن أثر الهدنة أن يتوقف القتال مدة يتفق عليها بين المتحاربين ولكن لا يترتب على ذلك إنهاء حالة الحرب قانوناً ، ولا يجوز لأحد الفريقين المتهادنين أن يقوم بعمل من أعمال القتال ضد الفريق الآخر . وهذا الأثر المذكور للهدنة يسري على جميع القوات المتحاربة أي النظامية ، ويشمل جميع مناطق القتال إذا كانت الهدنة عامة ، فإن كانت الهدنة محلية أو جزئية فإن أثر الهدنة يقتصر إما ببعض القوات المتحاربة دون البعض الآخر ، أو يقتصر على بعض مناطق القتال دون البعض الآخر (١) .

(١) قانون الحرب والحياد ، جنينة : ٤٢٨ ، مبادئ القانون الدولي العام ، طبعة

١٩٦١ للدكتور حافظ غانم : ص ٦٩٠ .

هذه هي أم آثار الهدنة في القانون ، وقد لاحظنا أنه ليس من آثارها إنهاء حالة الحرب ، وإنما يتحقق ذلك بمقد معاهدة صلح ، وهي صك تماقدي تنتهي به حالة الحرب القائمة ، ويمود السلم بصورة قانونية . وانتهاء الحرب على هذه الصورة هو المؤلف بين الدول .

ويترتب على معاهدة الصلح المذكورة إنهاء الحرب بين الفريقين المتحاربين إذا لم يكن قد سبق إيقاف القتال في هدنة مبرمة بينها . وإبرام مقدمات الصلح كاف عادة لإيقاف الأعمال الحربية واعتبار كل عمل عدائي غير مشروع بصرف النظر عن حمل الفاعلين بأن القتال قد انتهى .

وينتدو - ثمة السلام من تاريخ تبادل التصديق على معاهدات الصلح ما لم يشترط غير ذلك ، أو من إبداءها في المكان المتفق عليه . وتنتهي بذلك حالة الجهاد ، ويلزم إطلاق سراح الأسرى في أقرب وقت (١) . أي فإن حالة الأسر تعتبر قانوناً منتهية من تلقاء نفسها في حالة انتهاء الحرب بمعاهدة صلح تبرم بين المتحاربين . وهذا ما قرره اتفاقية جنيف سنة ١٩٢٩ . ولكن معاهدة الصلح تشمل عادة بندا خاصا بإطلاق سراح الأسرى وتنظيم ترحيلهم إلى بلادهم لما في ذلك من مصلحة الدول المتحاربة ومصلحة الأسرى أنفسهم (٢) .

ويلتزم أطراف المعاهدة بتنفيذ نصوص المعاهدة التي اتفق عليها ، كالاتفاق على تعويضات الحرب وأجل دسها ، كما حصل في معاهدة فرساي مع ألمانيا في ٢٨ حزيران (يونيه) سنة ١٩١٩ ، حيث التزمت بدفع

(١) قانون الحرب والحياد ، جنينة : ص ٤٣٧ ، حافظ غانم : ص ٦٩١ .

(٢) راجع قانون الحرب والحياد ، للرجع السابق : ص ٤٤٠ .

تعويضات عن الخسائر التي نزلت بالحلفاء في مدة معينة من السنوات^(١) ،
وكالاتفاق على تنظيم إطلاق سراح الأسرى وتفصيلات ترحيلهم ، وكنظم
المفو عن جرائم الحرب المنسوبة لرعايا دولة العدو^(٢) .

ونظام معاهدة الصلح في القانون يمكن أن يقره الإسلام بدليل أننا
رجحنا جواز الهدنة بصفة مطلقة ، بدون تحديد بمدة وقلنا في بحث
المعاهدات : إنه يجوز عقد معاهدة سلم دائمة بين المسلمين وغيرهم ، مادام
أن مقصد الدعوة الإسلامية يتحقق بطرق سلمية دون معارضة ، لأن
المهدف الأسمى في الإسلام هو قوافر السلم الحقيقي . ولذلك فيجوز عقد
صلح دائم بدليل قوله تعالى : « فإن اعتزلكم فم يقاتلكم وألقوا إليكم
السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً »^(٣) والرسول عليه الصلاة والسلام لم
يؤقت عقد الصلح مع اليهود لما قدم المدينة . وحينئذ فيترتب على هذا
الصلح نفس الآثار التي ذكرناها في القانون كما يتبين في آثار الصلح
المؤقت التي سنذكرها قريباً . وهنا يحسن أن نتكلم عن مبدأ تعويضات
الحرب في القانون والشريعة . فهل الدولة تعتبر مسئولة عن أفعالها غير
المسروعة أثناء إقتال ، وتلتزم بالتالي بتعويض الأشخاص عما أصابهم وأموالهم
من أضرار بسبب الحرب ؟

يؤخذ عادة — كما قدمنا — في معاهدات الصلح بين الدول في عصرنا
بفكرة تعويض الأفراد عما لحق أشخاصهم وأموالهم من خسائر نتيجة
الحرب ، وسند المطالبة بالتعويض : هو مسئولية الدولة المخلة عن الأعمال

(١) تاريخ الصور الحديثة للاستاذ بسام كرد علي : ص ٢٥٣ .

(٢) انظر أوبنهايم : ٢ ص ٤٧٨ — ٤٨٢ ، بريجز : ص ١٠٠٨ ، ويزلي : ص ٦٦١ ،

أبو هيف : ص ٧٢٠ ، حافظ فاهم : ص ٦٥٦ .

(٣) النساء — ٩٠

غير المشروعة التي وقعت من أفراد جيشها بشرط توافر الخطأ في الامتناع عن العمل ، أما بالنسبة للأعمال الإيجابية التي تصدر عن الدولة أو بأمرها أو من موظفيها أو من قواتها الرسمية فلا محل لاشتراط الخطأ فيها . ويفهم بطبيعة الحال من الاتفاق على التعويض في معاهدة الصلح أن هذا لا يحدث إلا في حالة ما تكون الدولة التي تطالب بالتعويض هي التي كسبت الحرب ، ذلك أنه لا يتصور أن تقبل هذه الدولة دفع تعويض عن عمل غير مشروع نسب إلى قواتها وهي التي انتصرت^(١) .

ومن أمثلة الأعمال غير المشروعة في الحرب في الإسلام قتل من لم تبلغه الدعوة الإسلامية ، أو قتل غير المقاتلة وإتلاف أموالهم ، أو القيام بأعمال التخريب لغير حاجة أو ضرورة حربية ؛ والتخريب عموماً غير مشروع في رأي الأوزاعي والليث وأبي ثور ، لأنه إفساد ، والله تعالى يقول : « وإذا قولي سعى في الأرض ليفسد فيها ، ويهلك الحرث والنسل ، والله لا يحب الفساد »^(٢) .

أما بالنسبة للحكم بالتعويض عن مثل تلك الأعمال في الشريعة الإسلامية : فلما تكلم عنه في فرضين على حسب ما جرت عليه عادة الدول .

الفرض الأول : إذا كانت الدولة الإسلامية هي التي كسبت الحرب

(١) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور محمود سامي جبهة : ص ٨٦ -

٨٨ ، ٤٤٢ .

(٢) البقرة - ٢٠٥ انظر تفصيل ذلك في الفروق للقرافي ، طبعة الحلبي : ص ١٧١ ،

المنتقى على الموطأ : ٣ - ١٦٩ - ١٧٠ ، الأحكام السلطانية للماوردي ، طبعة الحلبي : ص ٥٢

ومابدها ، المغني : ١٠ - ٥٠٦ ، ٥١٠ ، نيل الأوطار : ٧ - ٢٤٨ .

فقد قرر فقهاؤنا أن الحريين بطلابون بما استهلكوا من دم أو مال في الحرب وغيرها^(١) .

الفرض الثاني : إذا كان المدو هو الذي كسب الحرب ، فإن الذي وجدته عند فقهاءنا أنهم قالوا : إن دم الحربي مهدر (مباح) أي وكذلك ماله ، فلا ضمان ، لأن الجناية مهجرة ، والمهدر يقتضي عدم الضمان ، وتزول إباحة الدم والمال بالتأمين والمعاهدة^(٢) . وقالوا أيضاً : إن عوجل أحد ممن لم تبلغه الدعوة الإسلامية فقتل ، قبل أن يدعى إلى الإيمان فلا دية فيه عند المالكية والحنفية والحنابلة^(٣) .

وقال الشافعية : الدية على عاتق القاتل (أي المصيبة) لأن من لم تبلغه الدعوة ثبت له بذلك نوع عصمة ، فألحق بالموثمن من أهل دينه^(٤) .

ونحن نرى لزوم تعويض رعايا المدو غير المقاتلين عما أصابهم من أضرار في أشخاصهم وأموالهم بسبب الحرب تحقيقاً لمبدأ المدالة وقياساً على قول الشافعية السابق ؛ لأن غير المقاتلة يستبرون في حكم المعاهدين ، ولأن الفقهاء حينما قرروا إباحة دم الحربي وماله كان يدور في أذهانهم أن جميع الحريين مقاتلون . أما اليوم فقد تغيرت نظم القتال وتخصص للحرب جنود معينون فينبغي أن يقتصر أثر الحرب عليهم ، ولا سيما فإن الملة في القتال عند جمهور فقهاءنا هي الحراية والمقاتلة وليس الكفر . ونحن قد حققنا

(١) انظر الفروق للقرافي ، طبعة الحلبي : ٤ - ١٧١ .

(٢) انظر المنتقى على الموطأ : ٣ - ١٦٨ ، المغني ١٠ - ٥٠٥ .

(٣) راجع الفروق ، المرجع السابق : ٣ ص ٧٤ ، ٤ ص ١٨٦ ، القواعد لابن رجب : ص ٢٨٨ وما بعدها .

(٤) راجع نهاية المحتاج للرملي : ٧ ص ٥٦ .

سابقاً أن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هي السلم ، فغير المقاتل يعد إذن معصوماً في حكم المهاد وقلنا أيضاً : إنه يجوز الصلح على مال يدفعه المسلمون في حالات الضرورة . ثم إنه ما الفائدة من تحريم قتل غير المقاتلة كالنساء والصبيان ونحوهم إذا لم تقل بتعويضهم ، إذا قتلوا لغير ضرورة حربية ؟ !

وبترتب على عقد الصلح المؤقت عند فقهاءنا إنهاء الحرب ، وهذا ما عبروا عنه بحكم الصلح أو المهادنة : وهو أن يأمن المودعون على أنفسهم وأموالهم ولسائهم وذرائعهم ؛ لأن المهادنة عقد أمان أيضاً ، ولذا فيجب كف أذاها أو أذى الذين عنهم حتى يتأتى ناقض للعهد منهم (١) .

ومن أمثلة ذلك أن المداء ضد الروم قد توقف في السنة الأخيرة من حكم معاوية ، بسبب عقد معاهدة الصلح (٢) .

ومن التطبيقات على هذا ما ذكره الحنفية : لو دخل المودعون بلدة أخرى لا مهادنة معهم ، فغزا المسلمون في تلك البلدة ، فهؤلاء آمنون ببقاء الأمان . ولو أسر من المودعين أهل دار أخرى فاستولى عليه المسلمون كان فيئاً لأن حكم المهادنة بطل في حق الأسير (٣) .

(١) انظر شرح السير الكبير : ١ ص ٩٢ ، فتاوى الولوالجي : ٢ ق ٢٧٨ ، البدائع : ٧ ص ١٠٩ ، الخطاب : ٣ ص ٣٨٧ ، منح الجليل : ١ ص ٧٦٦ ، شرح الحاشي : ٤ ق ٣٤ ، المذهب : ٢ ص ٢٦١ ، تحفة المحتاج : ٨ ص ١٠٢ ، الروضة للنووي : ٢ ق ١٤١ ب ، الفرج الكبير : ١٠ ص ٥٨٢ ، كشاف القناع : ٣ ص ٩١ ، المحرر : ٢ ص ١٨٢ ، الفرج الرضوي : ٣ ص ٣٠٨ .

(٢) التاريخ السياسي للدولة العربية للدكتور عبد المنعم ماجد : ٢ ص ٦٠ .

(٣) انظر المبسوط : ١٠ ص ٨٩ ، الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٧ ، البحر الرائق : ٥ ص ٧٩ .

ولو وقع الصلح ثم سرق مسلم منهم شيئاً لا يملكه ، وكذا إذا أغار المسلمون وسبوا قوماً منهم لم يسع المسلمين الشراء من ذلك السبي ويرد المبيع ؛ لأن مال المستأمن لا يملك بالسرقة ، فلا يحل شراؤه من السارق ، ولأن فعله هذا غدر يؤدبه الإمام على ذلك إذا علمه منه ، وفي الشراء منه إغراء له على هذا القدر وذلك أمر لا يحل^(١) .

ومن أئلف من المسلمين أو من أهل الذمة عليهم شيئاً فعليه ضمانه سواء أكان من أنفسهم أو أموالهم ، وبمزرون بقذفهم ، لأن الهدنة تقتضي الكف عن أنفسهم وأموالهم وأمراضهم^(٢) .

ومن دخل منهم دارنا بغير أمان لا يتعرض له ؛ لأن المودعة السابقة كافية في إفادة الأمان والمعصمة^(٣) .

وبما أن دماء معصومة فيجب على المسلمين إعطاؤهم ما يعوضهم عنهم من الديات وأروش الجراحات فيما لو تعرض لهم أحد بسوء ، قال تعالى : « وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة »^(٤) . فالواجب في قتل المعاهد كحال أفراد الدول المعاصرة اليوم هو كالواجب في قتل المؤمن ، دية إلى أهله تكون عوضاً عن حقهم ، وعق رقبة مؤمنة كفارة عن حق الله تعالى الذي حرم قتل المعاهد كما حرم قتل المؤمن^(٥) .

(١) المبسوط : ١٠ ص ٨٨ ، البحر الرائق : ٥ ص ٧٩ .

(٢) راجع المغني : ٨ ص ٤٦٣ ، المهذب : ٢ ص ٢٦١ ، كشف القناع : ٣ ص ٩٠ .

(٣) انظر مخطوط طوالع الانوار للسندي : ٨ ق ٤٠ .

(٤) النساء - ٩٢

(٥) تفسير الرازي : ٣ ص ٢٨٨ وما بعدها ، تفسير ابن كثير : ٢ ص ٥٢٦ ، تفسير

المنار : ٥ ص ٣٣٤ .

وحالة السلام في الإسلام بالصنع تبدأ بمجرد الانتهاء من المقد والاتفاق على شروط الصلح ، وقد رأينا أن سهيل بن عمرو تمسك برد ابنه أبي جندل إلى قريش . رغم أن معاهدة الحديبية ما زالت لم تنته كتابتها ، فوافق النبي ﷺ على تنفيذ مقتضى الاتفاق ، مع أنه قال لسهيل — فيما رواه أحمد والبخاري — : « إنا لم نقض الكتاب بعد » (١) . وفي هذه الناحية يبدو تفوق الإسلام على القانون الدولي فإن الحرب تقف بمجرد الانتهاء من الاتفاق على الصلح ، وليس بعد إعلان المعاهدة رسمياً وتبادل التصديقات كما يقضي بذلك قانون الحرب .

وأثر الصلح يعم جميع أفراد العدو ، ولذا قال العلماء : وقد أجمع على أن الإمام إذا صالح ملك القرية على ترك الحرب واللاذى ، يدخل في ذلك الصلح جميع السكان (٢) .

ويقوم المسلمون بتنفيذ شروط الصلح حرفياً دون إخلال بأي شرط ، ويستبر ذلك من أحكام الهدنة التي يجب الوفاء بها (٣) .

وفي ختام بحث آثار الصلح يحسن أن نذكر كلمة جامعة مفصلة لماوردي عثرنا عليها في مخطوطه « الحاوي الكبير » قال :

عقد الهدنة موجب لثلاثة أمور : المودعة في الظاهر ، وترك الخيانة في الباطن ، والمجاملة في الأقوال والأفعال .

(١) راجع العيني شرح البخاري : ١٣ ص ٢٩٠ ، ١٤ ص ٤ ، نيل الاوطار : ٨ ص ٣٤ .

(٢) القسطلاني : ٥ ص ٢٢٤ .

(٣) انظر الحرشي ، الطبعة الاولى : ٣ ص ١٧٥ ، الدسوقي : ٢ ص ١٩٠ ، الوجيز :

٢ ص ٢٠٤ .

فالأول : هو الكف عن القتال وترك التعرض للنفوس والاموال ،
فيجب عليهم للمسلمين ما يجب لهم علينا ، ويجب عليهم أن يكفوا عن أهل
ذمتنا ، ولا يجب علينا أن نكف عن أهل ذمتهم إلا أن يدخلهم في
عقد هدنتهم .

وأما الثاني : وهو ترك خيانتهم فهو أن لا يسروا بفعل ما ينقض
الهدنة لو أظهروه ، مثل : قتل مسلم أو أخذ المال سراً أو الزنا بمسلمة ،
وهذا يستوي الفريقان في التزامه .

وأما الثالث : وهو المجاملة في الأقوال والأفعال فعليهم أن يكفوا
عن القبيح من القول أو الفعل ، ويبدلوا للمسلمين في القول والفعل ،
ولهم علينا الأول دون الثاني . فإن عدلوا عن الجليل في القول والفعل
بأن كانوا يكرمون المسلمين فصاروا يستهينون بهم ، وكانوا يضيفون الرسل
ويصلونهم فصاروا يقطعونهم ، وكانوا يظلمون كتاب الإمام فصاروا يطرحونه ،
وكانوا يريدونه في الخطاب فصاروا يغيضونه ، فهذه رتبة لوقوفها بين
شيئين ؛ لأنها تحتل أن يريدوا بها نقض الهدنة ، ويحتمل أن لا يريدوا
بها نقضها ، فيسألهم الإمام عنها وعن سببها ، فإن ذكروا عذراً يجوز
مثله ، قبله منهم ، وكانوا على دينهم ، وإن لم يذكروا عذراً أمرهم
بالرجوع إلى عادتهم في المجاملة قولاً وفعلًا ، فإن عادوا أقام على هدنتهم
وإلا نقضها بعد إعلامهم بنقضها فصارت مخالفة للقسمين الأولين من
وجوبين (١) .

أحدهما : أنه لا يعدل عن أحكام الهدنة إلا بعد مسألتهم ولا نحكم

(١) لم أجد الوجه الثاني مصرحاً به في مخطوط الحاوي المذكور الذي يعتبر كتاباً جليل الشأن، بهذا لو طبع

بنقضها إلا بعد إعلامهم . وأما سب رسول الله ﷺ فينتقض به عقد الهدنة وعقد الذمة ، وكذلك سب القرآن ، فإن كان جهرًا فهو من القسم الأول أي فيكون نقضًا لجرده ، ويجوز اغتيالهم وبياتهم من غير إنذار ، وإن كان ذلك سرًا فمن القسم الثاني ، أي فلا ينتقض عهدهم بمجرد خيانتهم ، ونكون على الهدنة ما لم يحكم الإمام بنقضها ، ولا تشن عليهم الفارة والبيات في الابتداء ويفعل ذلك في الانتهاء ، (١) اهـ .

هذا حاصل كلام الماوردي ذكرناه على طوله ، وهو كلام رائع يمثل مدى تعمق الفقهاء المسلمين في بحث القضايا العامة ، وبدل على مثالية السياسة الإسلامية وعدالة المسلمين المطلقة من أنفسهم ومن عدوهم .

النوع الثاني - الصلح الدائم

(عقد الذمة)

تمهيد في أهمية الصلح الدائم ومبررات أخذ الجزية وطريق إسقاطها ومقدارها :

قلنا في بحث الماهدات : إنه يجوز عقد معاهدة صلح دائم مع غير المسلمين ، على أساس آخر غير عقد الذمة بشكل يتوفر فيه عنصر الولاء والمودة . وهنا نقول : إن من طرق انتهاء الحرب في الاسلام عقد معاهدة سلم دائمة مع غير المسلمين على أساس عقد الذمة ، وذلك لأن الله تعالى جعل غاية القتال الوصول إلى قبول المعاهدة مع المسلمين التي كانت في الماضي هي عقد الذمة (١) . فقال سبحانه : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يسطوا الجزية عن يدهم صاغرون » (٢) . والمراد من إعطاء الجزية بالإجماع هو القبول والالتزام .

وما الجزية إلا ضريبة على الأشخاص القاطنين في أقاليم الاسلام ، كما يتحمل بقية المواطنين أعباء مالية كثيرة كالزكاة والكفارات وغيرها ، وتؤخذ الجزية نظير حمايتهم والمحافظة عليهم وبدل عدم قيامهم بواجب الدفاع الوطني

(١) ولست الجزية : هي غاية القتال الأساسية وإنما هي علامة لولاء غير المسلمين ، وكفهم عن القتال ومصادرة الدعوة ، واشتراك في مصالح الدولة نظير حماية أنفسهم وأموالهم (راجع لـ : الملاحظات الدولية لأستاذنا الشيخ محمود شلتوت : هامش ص ٣٥) .

(٢) التوبة - ٢٩ .

عن كيان الدولة وحماية المواطنين (١) ، قال الخطيب الشربيني الشافعي :
ولا يجب الجهاد على الكافر ولو ذمياً لأنه يذل الجزية لنذب عنه لا ليذب
عنا ، (٢) . وبهذا يظهر أن الجزية ليست لونا من ألوان العقاب على الكفر
أو عدم الايمان بالاسلام كما يزعم المستشرقون (٣) كما إنها ليست مفروضة
لإذلال غير المسلمين وإنما هي مظهر للطاعة ، ومظهر للمدالة الاجتماعية
بين المواطنين .

وهناك أدلة واقعية على أن الجزية بديل الحماية (٤) مثل ما كان يفعل
قادة المسلمين من ردهم الجزية على أصحابها ، إذا تمذر عليهم القيام بواجبهم
نحو الذين كما حصل مثلاً من أبي عبيدة بن الجراح ، حينما حشد الروم
جموعهم على حدود البلاد الاسلامية الشمالية ، فكتب أبو عبيدة إلى كل وال
من خلفه في المدن التي صالح أهلها يأمرهم أن يردوا عليهم ما جبي منهم من
الجزية والخراج ، وكتب اليهم أن يقولوا لهم : « إنما رددنا عليكم أموالكم
لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع ، وإنكم اشتراطتم علينا أن نمنعكم ، وإننا
لا نقدر على ذلك ، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ونحن لكم على الشرط ،
وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم ، فلما قالوا ذلك لهم ، وردوا
عليهم الأموال التي جبوها منهم ، قالوا : « ردكم الله علينا ونصركم عليهم

(١) انظر الدعوة إلى الاسلام ، أرنولد : ص ٧٩ ، الرسالة الخالدة : ص ١٢ ،
٢٠٤ ، الحضارة الاسلامية ، آدم مثر : ١ ص ٦٠ ، البسوط : ١٠ ص ٧٨ ، المنتزع
المختار : ١ ص ٥٨٠ .

(٢) يجبرمي الخطيب : ٤ ص ٢٢٧ ، وانظر شرح مجمع البحرين : ٢ ق ١٨ من باب
السيد ، السراج الوهاج : ١ ق ٢٦٤ ب .

(٣) انظر الحرب والسلام للاستاذ مجيد خدوري : ص ١٩٦ .

(٤) انظر المدخل لفقهاء الاسلامي لاستاذنا محمد سلام مذكور : هامش ص ٥٠ .

(أي على الروم) . فلو كانوا هم لم يردوا علينا شيئاً وأخذوا كل شيء بقي لنا حتى لا يدعوا لنا شيئاً ، (١) . وهذا يدل على الرضا المطلق بحكم العرب .

ولهذا نظير في الحروب الصليبية . فقد رد صلاح الدين الأيوبي (٢) الجزية إلى نصارى الشام حين اضطر إلى الانسحاب منها . فلم تكن الجزية حقاً تعطيه القوة للغالب على المغلوب ، وإنما كانت منفعة جزاء منفعة ، وأجرأ جزاء عمل ، بل إن مغارم الجزية أكثر من مغامها . ولهذا تكرر نفس الفرح الذي ظهر في أهالي حمص عند نصارى الشرق بزوال حكم الصليبيين . قال أرنولد في كتابه الدعوة إلى الإسلام : « لقد سكنوا إلى الحكم الإسلامي وادعين مستبشرين ، كما استمر الحكم المسلمون على عادتهم القديمة من التسامح وسعة الصدر لأهل الملل الأخرى ، (٣) . والجزية ليست من مبتدعات الإسلام ، وإنما كانت مقررة عند مختلف الأمم التي سبقته كبنى إسرائيل واليونان والرومان والبيزنطيين والفرس ، وكان أول من سن الجزية من الفرس كسرى أنو شروان (٥٣١ - ٥٧٩ م) وهو الذي رتب أصولها وجعلها طبقات (٤) . إذن فالحالة العامة

(١) الخراج : ص ١٣٩ ، للذهب : ٢ ص ٢٥٥ ، فتوح البلدان : ص ١٤٣ ، الجزية والإسلام ، دانييل دينيت : ص ١٠٢ .

(٢) هو يوسف بن أيوب بن شادي ، أبو المظفر ، صلاح الدين الأيوبي الملقب بالملك الناصر ، من أشهر ملوك الإسلام ، صد الاعتداءات الفرنجية في الديار الشامية ، وكان أعظم انتصار له على الفرنج في فلسطين والساحل الشامي « يوم حطين » توفي سنة ٥٨٩ هـ / ١١٩٣ م .

(٣) انظر الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ص ١٠٧ ، ٢١٨ .

(٤) تفسير المنار : ١٠ ص ١٩٢ ، تاريخ الإسلام السياسي ، حسن إبراهيم : ١ ص ٦٠٥ ، الحرب والسلام ، مجيد خدوري : ص ١٨٩ ، الجزية والإسلام ، دانييل دينيت : ص ١٥ ، ١٧ ، ٩٩ ، ١١٩ ، ١٢٩ .

بين الامم كانت تألف نظام الجزية ، والإسلام أقر ذلك فقط (١) .
وقد شرعت الجزية في الاسلام في السنة الثامنة ، وقيل التاسعة من
الهجرة . وأول من أعطى الجزية من أهل الكتاب أهل نجران كما روى
أبو عبيد ، ثم أعطاها أهل أيلة (٢) وأذرح وأهل أذرعات في غزوة
تبوك (٣) .

إسقاط الجزية - وتسقط الجزية عن القمي متى أسلم ، وذلك باتفاق
العلماء بالنسبة للمستقبل ، لقوله ﷺ - فيما رواه أحمد وأبو داود والبيهقي - :
« ليس على مسلم جزية » ، وفي رواية الطبراني « من أسلم فلا جزية عليه » (٤) .
وقد خالف الامويون هذا الحكم فكانوا يأخذون الجزية ممن أسلم من أهل
الذمة ، حتى ولي الخلافة عمر بن عبد العزيز فكتب إلى عامله بالمراق
ومصر : « أما بعد ، فإن الله بعث محمداً ﷺ داعياً ولم يبعثه جانياً ،

(١) فهل هذا الحكم قابل للتطور اليوم ، كما تسأل أستاذنا محمد سلام مذكور ؟ الواقع
أنه يجب أن يفرق بين معاهدة الذمة كوضع داخلي ، وكون المعاهدة وسيلة لتنظيم العلاقات
الخارجية مع الامم الأخرى ، ففي الحالة الاولى لا انتقاد على نظام الذمة مادام أن الجزية ما هي
إلا ضريبة من الضرائب المفروضة على المواطنين بغالبها التزامات أخرى كثيرة على المسلمين .
أما في الحالة الثانية فليس نظام الجزية من النظام العام في تأصيل المعاهدات كما حققنا في الباب
التمهيدي ، وإنما يجوز عقد معاهدات على أساس آخر بحسب ما يرى ولاية الامور كما قلنا في مبدأ
الكلام من الذمة ، وقد أجاز الفقهاء عقد هدنة لمدة مطلقة دون أن تكون على أساس دفع مال
من العدو لنا ، بل ويجوز أن تكون بدفع مال من المسلمين عند الحاجة كما عرفنا في الصلح المؤقت
(وراجع الفتاوى الهندية : ٢ من ١٩٧ ، الحرشي ، الطبعة الاولى : ٣ - ١٧٥) .

(٢) أيلة : مدينة على ساحل البحر الأحمر تعرف اليوم بالعقبة .

(٣) راجع نيل الاوطار : ٨ من ٥٨ ، ٦٠ ، الحرشي ، الطبعة الاولى : ٣ - ١٦٦ ،
الخطاب (مواهب الجليل) : ٣ من ٣٨٠ ، زاد المعاد : ٢ من ٧٩ ، فتوح البلدان : ٧٥ من
الاموال : ١٨٨ .

(٤) سنن أبي داود : ٣ من ٢٣١ ، مجمع الزوائد : ٦ من ١٣ ، منتخب كثر العمال من

مسند أحمد : ٢ من ٣٠٨ ، نيل الاوطار : ٨ من ٦١ .

فإذا أتاك كتابي هذا فارفع الجزية عن أسلم من أهل الذمة ، (١) .

أما بالنسبة لماضي قبل أن يسلم الذمي : فتسقط الجزية عند جمهور الفقهاء والظاهرية والشيعة الإمامية والزيدية (٢) ، سواء أسلم قبل انقضاء الحول أو بعد انقضائه لقوله تعالى : « قل للذين كفروا إن يفتنوا بفقر لهم ما قد سلف » (٣) . يعني ما قد مضى قبل الاسلام من دم أو مال أو شيء ، واقله ﷺ : « لا ينبغي للمسلم أن يؤدي الخراج » ، يعني الجزية . وقال عمر رضي الله عنه في ذمي أسلم فطوب بالجزية « إن في الاسلام معاداً » (٤) ، وكتب ألا تؤخذ منه الجزية .

فتدل هذه الآثار على أن الإسلام يسقط الجزية ، والمسلم لا يؤدي الجزية ، ولا تكون ديناً عليه (٥) .

(١) انظر تفسير الجصاص : ٣ ص ١٠٢ ، سراج الظلة في شرح حقوق أهل الذمة : ق ٣٨ .

(٢) انظر شرح السير الكبير : ١ ص ٣٣٣ ، المبسوط : ١٠ ص ٨٠ وما بعدها ، فتح القدير : ٤ ص ٣٧٤ ، درر الحكم : ١ ص ٢٩٨ ، المقدمات الممهدات : ١ ص ٢٨٥ ، منح الجليل : ١ ص ٧٥٩ ، بداية المجتهد : ١ ص ٣٩٢ ، المغني : ٨ ص ٥١١ ، المحرر : ٢ ص ١٨٤ ، أحكام أهل الذمة : ٥٧ ص ٥٧ ، المحلى : ٧ ص ٣٤٥ ، البحر الرقار : ٢ ص ٢٢٢ ، المختصر النافع في فقه الإمامية : ١١١ .

(٣) الأنفال - ٣٩

(٤) شرح الموطأ للسيوطي : ١ ص ٢٦٥ ، المنتقى : ٣ ص ٢٢٣ ، الأموال : ٤٨ ص ٤٨ .
(٥) وكذلك يسقط الخراج عن الذمي ، إذا أسلم عند المالكية (المدونة : ١٠ ص ١٠٤)
لباب الباب : ٧٢ ص ٧٢ ، مختصر ابن الحاجب : ق ٤٦) ، بخلاف بقية الفقهاء (شرح السير الكبير : ٤ ص ٢٨٤ ، المبسوط : ١٠ ص ٨٣ ، حاشية الحادي على الدرر : ١٥٥ ص ١٥٥ ، التلويح على التوضيح : ٢ ص ٦٩) ، وذلك لأن الخراج مؤنة الأرض والاسلام لا يمنع المؤنة ، وقد أسلم بعض النعمين وظلوا يدفعون الخراج (انظر شرح قاضيان على الزيادات : ق ٥١٠ .
وقارن هذا بآراء فلها وزن وكارل يكر وكايتاني عند مجيد خدوري : ص ١٨٨ ، يقول فلها وزن وكايتاني : إن الدخول في الاسلام كان يعني المرء من كل أعبائه الضريبية . وهذا خطأ فان =

وقال الشافعي وأبو يوسف وأبو ثور : إذا أسلم الذي بعد الحول لم تسقط الجزية ؛ لأنها دين يستحقه صاحبه كالخراج وسائر الديون ، فإن أسلم في أثناء الحول فلا شافعي قولان : أرجحها أنه يجب قسط ما مضى من السنة ؛ لأن الجزية وجبت بدلاً عن المصمة التي ثبتت للذي بمقصد الدمة ، أو بدلاً عن السكنى في دار الإسلام وقد وصل إليه الموضع فيجب الموضع كالأجرة (١) .

ونحن نرى أن الجزية دون الخراج تسقط مطلقاً بالإسلام ، بدليل صنع الصحابة كعمر وعلي ، وعمر بن عبد العزيز . روى البيهقي عن مسروق (٢) قال : إن رجلاً من الشعوب (المعجم) أسلم ، فكانت تؤخذ منه الجزية فأثنى عمر رضي الله عنه فأخبره ، فكانت أن لا يؤخذ منه الجزية (٣) . وعن الزبير بن عدي (٤) قال : أسلم دهقان من أهل السواد

= اعتناق الإسلام كان يعني المرء من ضريبة رأسه فحسب، دون ضريبة الأرض، والدليل على ذلك أنه لما كانت نسبة اعتناق الإسلام مرتفعة فلا بد أن تتوقع حدوث مشكلة مالية خطيرة ، فلو كان اعتناق الإسلام يعني الفرد من كل الالتزامات المالية ، فلا بد وأن تصبح أعباء الذين بقوا على دينهم غير محتملة ، مادامت إتاواتهم لم تنقص بنفس النسبة . ولكن من الغريب أننا لا نجد من الفواهد إلا ما ندر على أن العبء كان غير محتمل ، كما أنه ليست هناك شواهد على الإطلاق تشير إلى أن العرب كانوا مادة ينقصون الإتاوة المتفق عليها . والحقيقة أن من أسلم كان يكون حسن الحظ لو أنه أعفي من ضريبة رأسه فقط) . (راجع الجزية والإسلام ، دانييل دينيت : ص ٦٦ ، ٧٤ - ٧٦ ، ٩٠ ، ١٣٨ ، ١٨٦ ، ١٩٥) .

(١) راجع الأم : ٤ ص ١٢٣ ، الروضة : ٢ ق ١٣٣ ، فتاوى ابن الصلاح : ق ٢٢٤ ب ، معنى المحتاج : ٤ ص ٢٤٩ ، الخراج لأبي يوسف : ص ١٢٢ ، اختلاف الفقهاء : ص ٢١٢ .

(٢) هو مسروق بن الأجدع بن مالك الحمصاني الوادعي ، تابعي ثقة من أهل اليمن . كان أعلم بالفتيان شريح ، وشريح أبصر منه بالقضاء . توفي سنة ٦٣ هـ .

(٣) سنن البيهقي : ٩ ص ١٩٩ .

(٤) هو الزبير بن عدي الهامي من همدان .

في عهد علي عليه السلام ، فقال له علي : إن أمت في أرضك رفعت الجزية عن رأسك وأخذنا من أرضك ، وإن تحولت عنها فنحن أحق بها^(١) . وقد طلب عمر بن عبد العزيز من ولاته رفع الجزية عن كل من أسلم بخلاف ما فعله بعض الولاة من الأمويين^(٢) كالجباج والأشرس^(٣) . وقال كلمته المشهورة : « إن الله بث محمداً ﷺ بالحق هادياً ولم يبعثه جانياً »^(٤) .

وتسقط الجزية بالموت عند الحنفية والمالكية والزيدية^(٥) ؛ لأن الجزية في رأيهم عقوبة فتسقط بالموت كالحدود ، وعند الشافعية والحنابلة^(٦) : لا تسقط وتؤخذ من التركة لأنها دين وجب في الحياة فلم يسقط بالموت كديون الآدميين .

(١) الحراج ليحيى بن آدم : ص ٦١ .

(٢) راجع الكامل لابن الأثير ، طبع ليدن : ص ٣٧ ، الجزية والاسلام ، دابيل دينيت : ص ١٧ ، ١٣٤ .

(٣) الجباج : هو ابن يوسف بن الحكم التقي ، أبو محمد ، داهية ، قائد ، سفاك ، خطيب ، ولد ولثاً بالطائف ، قم ثورة العراق لئبد الملك بن مروان ، وتخلص من ابن الزبير ، توفي سنة (٩٥ هـ) .

والأشرس : هو أشرس بن عبد الله السلمي : أمير من الفضلاء كانوا يسمونه « الكامل » ثمضه ، ولاء هشام بن عبد الملك إمارة خراسان سنة ١٠٩ هـ توفي بعد سنة (١١٢ هـ) .

(٤) وانظر اعتدال المسلمين في وضع الحراج على بلاد مصر وسواد العراق في كتابي الحراج لأبي يوسف : ص ٣٨ ، والأموال لأبي عبيد : ص ٤٠ .

(٥) راجع الضاية شرح الوقاية : ١ في ١٨ ب ، الفتاوى الخيرية : ١ ص ١٠١ ، البحر الرائق : ٥ ص ١١٢ ، الفرح الكبير للتردير : ٢ ص ١٨٦ ، شرح المجموع : ١ ص ٢٧٩ ، حاشية البناني : ٣ ص ١٤٣ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢٢٢ ، المستتر المختار : ١ ص ٥٧٩ .

(٦) الأم : ٤ ص ١٠٢ ، الوجيز : ٢ ص ٢٠٠ ، فتاوى ابن الصلاح : ق ٢٢٤ ب الفرح الكبير للمقدسي : ١٠ ص ٦٠٥ ، أحكام أهل القمة لابن القيم : ص ٦٠ .

وإذا مرت على القمي سنون ولم يؤد الجزية ، تداخلت الجزيات المتجمدة عند أبي حنيفة والزيدية^(١) ، ولم تجب إلا جزية واحدة ؛ لأن الجزية عقوبة فتتداخل مع بعضها كالحدود . وعند الصاحبين والمالكية والشافعية والحنابلة^(٢) : لا تتداخل وتجب الجزيات كلها ، لأنها عوض فتعتبر بمنزلة سائر الحقوق المالية كالمالية والزكاة وغيرها .

وفي رأينا أن الجزية لا تسقط بالموت ولا بالقوت لأنها بديل عن منافع كثيرة كما عرفنا ، وليست عقوبة كما يقول أبو حنيفة رضي الله عنه ، وإذا أخذوا لي الأمر برأي الجمهور في أن الجزية تسقط بالموت فلا بأس أيضا تمشيا مع مبدأ سماحة الإسلام .

وإذا رضي أهل الذمة الاشتراك في الدفاع الوطني والانخراط في صفوف الجهاد فتسقط عنهم الجزية^(٣) ، بدليل ما أثر عن الصحابة كما جاء في كتاب سويد بن مقرن^(٤) ، أحد قواد عمر بن الخطاب لأهل دهمستان وسائر أهل جرجان : « إن لكم الذمة ، وعلينا المنعة على أن عليكم الجزاء في كل سنة على قدر طاقتكم ، على كل حالم ، ومن استعنا به منكم فله جزاؤه في معونته عوضا عن جزائه ، ولهم الأمان على أنفسهم وأموالهم وشرائعهم ولا يغير شيء من ذلك »^(٥) . وفي معاهدة سراقة بن عمرو^(٦)

(١) حاشية أبي السعود : ٣ ص ٤٥٢ ، مجم الأنهر : ١ ص ٥١٧ ، المنتزع المختار :

١ ص ٥٢٩ .

(٢) العناية شرح الوقاية : ١ ق ١٨ ب ، لباب الباب : ٧٢ ، فتاوى ابن الصلاح :

ق ٢٢٤ ب ، أحكام أهل الذمة : ٦١ ، المحرر : ٢ ص ١٨٤ .

(٣) راجع شرح النيل : ١٠ ص ٤٠٨ ، المحلى لابن حزم : ٧ ص ٢٣٤ ، وهامش ص ٥٠ .

في المدخل للفقهاء الإسلاميين للاستاذ سلام مذكور .

(٤) هو سويد بن مقرن بن عائد المزني ، يكنى أبا عائد أحد الإخوة . يقال : إنه نزل

الكوفة ، روى عنه ابنه معاوية ومولاه أبو شعبة وهلال بن يساف وغيرهم .

(٥) انظر تفسير المنار : ٧ ص ٢٩٧ .

(٦) هو سراقة بن عمرو بن لبنة ، ذو النور : صحابي ، كان أحد الأمراء في الفتوح ،

وهو الذي صالح سكان أرمينية ، ومات فيها نحو سنة ٥٣٠ هـ .

مع أرمينيا سنة ٢٢ هـ. اشترط على أهلها الاشتراك في الجهاد نظير اعفائهم من الجزية كما ورد في النص : « فدخل معهم أن ينفروا لكل غارة وينفذوا لكل أمر ناب أو لم ينب .. رآه الوالي صلاحاً على أن توضع الجزاء عمن أجاب إلى ذلك^(١) ». وقد توجه إلى أنطاكية حبيب بن مسلمة^(٢) الفهري الذي ولاه أبو عبيدة أمرها ، فلم يقاتله أهلها ، ولكنهم بدروا بطلب الأمان والصلح ، فصالحوه على أن يكونوا أعواناً للمسلمين وعيوناً ومسالح في جبل اللكام ، وأن لا يؤخذوا بالجزية^(٣) . وجاء في صلح آخر مع الجراجمة ذكر ما يلي : « ولا يؤخذ منهم ولا من أولادهم ونسائهم جزية وعلى أن يغزوا مع المسلمين »^(٤) أي يحاربوا الحرب المشروعة ، وهو رأي الهادوية والحنفية^(٥) .

وبهذا يظهر أن الدمين القاطنين اليوم في بلاد الإسلام والذين يلتزمون بالخدمة العسكرية ، ويشتركون في الحرب ضد الأعداء ، أو يكونون مرضة لذلك ، لا تجب عليهم الجزية .

وتسقط الجزية أيضاً بالعمى والزمانة المرضية والمجزر الدائم والشبيخوخة والفقر عند الحنفية والمالكية في قول^(٦) . ولا تسقط بذلك عند الشافعية والحنابلة في أرحح الآراء في مذهبهم^(٧) .

(١) تاريخ الطبري : ٣ ص ٢٣٦ .

(٢) هو حبيب بن مسلمة بن مالك الفهري القرشي ، قائد من كبار القاطنين ، يقرنه بعضهم بخالد بن الوليد وأبي عبيدة بن الجراح وكان يقال له : « حبيب الروم » توفي بأرمينية سنة ٥٤٢ هـ .

(٣) فتوح البلدان : ص ١٦٦ .

(٤) المرجع السابق : ص ١٦٨ . (٥) سبل السلام : ٤٩/٤ - ٥٠ .

(٦) المبسوط : ١٠ ص ٧٩ وما بعدها ، الفتاوى الاقروية : ١ ص ٢٣ ، حاشية .

الطحاوي : ٢ ص ٤٧٠ ، حاشية أبي السعود : ٣ ص ٤٥٢ ، منح الجليل : ١ ص ٧٥٩ المقدمات الممهدة : ١ ص ٢٨٩ .

(٧) تحفة المحتاج : ٨ ص ٨١ ، الحاوي الصغير : ق ٣ ب من باب الجهاد ، المحرر :

٢ ص ١٨٤ .

ونحن نرجع سقوط الجزية بهذه الاعذار بدليل ما روي عن سيدنا عمر رضي الله عنه : أنه مر بشيخ من أهل القصة يسأل على أبواب المساجد بسبب الجزية والحاجة والسن ، فقال : ما أنصفناك كنا أخذنا منك الجزية في شببتك ثم ضيعناك في كبرك ، ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه ، ووضع عنه الجزية وعن ضربائه^(١) . وجاء في كتاب خالد بن الوليد لأهل الحيرة : وجملت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل ، أو أصابته آفة من الآفات ، أو كان غنياً فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه ، طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين وعياله ، ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام^(٢) . في هذه الآثار ما يدل على أن الذمي اعتبر على قدم المساواة مع المسلم في حق الضمان الاجتماعي .

ولذلك اتفق الفقهاء على أن الجزية لا تضرب على نساء أهل الكتاب أو الخنثائي ولا على صبيانهم حتى يلبثوا ، ولا على عبيد أو المجانين . وقال الجمهور : ولا على الأجراء وأصحاب الصوامع من الرهبان^(٣) . وخالف في ذلك أبو ثور والشافعية على المذهب عند^(٤) ؛ لأن الجزية كأجرة الدار في اعتبارهم ، فيستوي فيها أرباب الاعذار وغيرهم ، لعموم آية الجزية ،

(١) منتخب كثر العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٣٠٩ ، الحراج لأبي يوسف : ١٢٦

(٢) الحراج : ص ١٤٤ ، السياسة الشرعية للمرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاص : ص

٩٧ ، المدخل لفقه الاسلامي : ص ٥٠ .

(٣) راجع تبين الحقائق : ٣ ص ٢٧٨ ، فتح القدير : ٤ ص ٣٧٢ وما بعدها ،

القوانين الفقهية : ص ١٥٥ ، المغني : ٨ ص ٥٠٧ ، أحكام أهل الذمة : ص ٤٢ ، ٤٨ -

٥٥ ، المختصر النافع في فقه الامامية : ص ١١٠ .

(٤) الأم : ٤ ص ٩٨ ، ١٠٢ ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٤٦ ، مجيبي الخطيب : ٤ ص

٢٥٠ ، اختلاف الفقهاء : ص ٢٠٨ .

وعموم قوله ﷺ إلى معاذ^(١) ، حينما بعثه إلى اليمن — فيأرواه الشافعي في مسنده^(٢) : خذ من كل عالم ديناراً أو عِدْلَهُ مِغْفَر^(٣) .

والواقع أن عدالة التشريع الاسلامي ومحافظته على المروءة ومقتضيات الرحمة تأبى قبول الجزية من هؤلاء ، لأن الله تعالى يقول : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها »^(٤) ، ولأن دماءهم محقونة بدون جزية لأنهم في معنى النساء ، ولو كانت الجزية بدلاً عن سكنى الدار كما يقول الشافعية لوجبت على النساء والصبيان ونحوهم ، فإن الجزية مراعى فيها المقدرة المالية ، بدليل أن عمر بن الخطاب حينما أجلى نصارى نجران اليمن إلى نجران العراق ، وضع عنهم الجزية أربعة وعشرين شهراً حتى يتم استقرارهم ويبدأ انتاجهم ، وكتب لهم عهداً جاء فيه : « فمن حضرهم من رجل مسلم فلينصرهم على من ظلمهم ، فانهم أقوام لهم الذمة وجزيتهم عنهم متروكة أربعة وعشرين شهراً بعد أن يقدموا ، ولا يكلفوا إلا من صنهم البر ، غير مظلومين ولا متدعي عليهم »^(٥) . وقد دلت أوراق البردي في مصر على ما تؤكد المصادر التاريخية من أن النساء والأطفال والقسس والرهبان والشمامسة لم يكونوا يؤدون ضريبة الرأس^(٦) .

(١) هو معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الانصاري الخزرجي ، صحابي جليل ، كان أعلم بالحلال والحرام ، وهو أحد الستة الذين جمعوا القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، توفي سنة (١٨ هـ) .

(٢) سبل السلام : ٢ ص ٦٦ .

(٣) المغافر : هو اسم رجل يقال له مغافر أبو قبيلة من اليمن ثم سميت القبيلة به ، ثم سميت الثياب باسم من ينسجها من هؤلاء ، والمراد هنا أو ما يبادل الدينار من الثياب المغافرية .

(٤) البقرة : ٢٨٦ .

(٥) انظر فتوح البلدان : ص ٧٢ ، الخراج : ص ٧٣ .

(٦) راجع الجزية والاسلام ، دانييل دينيت : ص ١٦٦ ، ١٦٨ ، ١٧٥ .

كل هذه المسقطات للجزية تدل على إن الإسلام لا يقصد من نظام الذمة الحصول على الموارد المالية . وقد حدد السرخسي الهدف من الجزية ، فقال : المقصود من الجزية ليس هو المال ؛ بل الدماء إلى الدين بأحسن الوجوه ، لأنه بمقد الذمة يترك القتل أصلاً ، ولا يقاتل من لا يقاتل ، ثم يسكن بين المسلمين فيرى محاسن الدين ويعظه واعظاً فربما يسلم (١) .

ثم إن مقدار الجزية ضئيل بالنسبة لما يلتزم به المسلمون من أنواع الزكاة المفروضة والصدقات المندوبة ، والمشاركة في إعداد وسائل الجهاد والخدمة العسكرية ، وما الجزية إلا كأحدى ضرائب الدخل المفروضة على إيرادات القيم المنقولة كالضريبة على الأرباح التجارية والصناعية أو الضريبة على كسب العمل . وفي المجال الدولي مجرد الالتزام بدفع جزية لا ينقص من سيادة الدولة التي تدفع الجزية (٢) .

ومما يدل على عدالة الإسلام أنه ترك أمر تقدير الجزية إلى اجتهاد ولي الأمر بحسب ما يرى من حالات اليسار والفقر في مختلف البيئات والأزمان ، وهذا ما نرجحه لاختلاف المقادير التي روت في السنة وفعل الصحابة ، وهو رأي سفيان الثوري وأبي عبيد والشيعة الإمامية (٣) ، ونقل الماوردي : أنه رأي مالك (٤) ، وهو رواية أيضاً عن أحمد (٥) . وظلراً لاختلاف الروي عن الرسول ﷺ ذهب أئمة المذاهب إلى تقدير

(١) المبسوط : ١٠ : ص ٧٧ .

(٢) راجع القانون الدولي العام للدكتور سامي جنية : ص ١٣٢ .

(٣) الأموال : ص ٤١ ، البحر الزخار : ص ٤٥٨ ، الفرج الرضوي : ص ٣٠٥ .

حلية العلماء : ص ٤٥٤ ، الخراج ليجي بن آدم : ص ٧٠ وما بعدها .

(٤) الأحكام السلطانية : ص ١٣٩ .

(٥) اللغني : ص ٨٠٠٢ .

الجزية وأقلها دينار أو اثنا عشر درهماً^(١) . (والدينار بمادل ٦٥ قرشاً
مصرياً) . وهذا ما نقلته التواريخ الثابتة^(٢) ، ولا يلتزم القديون
بشيء غير الجزية إلا برضام . سئل ابن بكير^(٣) والاوزاعي عما ينال
من أهل الذمة ؟ قال : لا ينال منهم شيء إلا بطيب أنفسهم ، قيل له :
فالضيافة التي كانت عليهم ؟ فقال : إنه كان يخفف عنهم لها^(٤) .

فإن مقدار الجزية الضئيل من اشتراط الدول الحديثة دفع غرامات
حرية وتمويلات باهظة على الطرف المغلوب عند عقد الصلح بشكل لا مبرر
له ، فمثلاً فرضت معاهدة فرنكفورت على فرنسا غرامة مقدارها خمسة

(١) راجع البسوط : ١٠ ص ٧٨ ، اللواق : ٣ ص ٣٨١ ، الأم : ٤ ص ١٠١ ،
الفرح الكبير : ١٠ ص ٦٠١ ، البحر الزخار : ٢ ص ٢٢١ ، ٥ ص ٤٥٨ ، المنتزعة المختارة :
١ ص ٥٧٦ ، الفرع الرضوي : ٣ ص ٣٠٥ ، المختصر النافع في فقه الامامية : ١١٠ ص ،
فرح النيل : ١٠ ص ٤٠٥ .

(٢) الجزية والاسلام : ص ١٦٥ .

(٣) هو يحيى بن عبد الله بن بكير القرشي الخزومي بالولاء ، راوية للاخبار والتاريخ ،
من حفاظ الحديث ، توفي سنة ٢٣١ هـ .

(٤) الأموال : ص ١٤٨ . ويهذا يرد على تساؤل الاستاذ مجيد خدوري في أنه هل
فرضت على الذميين من قبل عمر بن الخطاب غير الجزية والحراج ؟ (راجع الحرب والسلام في
الاسلام الاستاذ خدوري : ص ١٨٧ ، والجزية والاسلام ، داليل دينية : ص ٣٤) .
والواقع أنه لا محل لهذا التساؤل إذ أن الجزية فرضت بالقرآن ، والحراج وضعه عمر وتواترت
الأخبار على ذلك ، ولو كان هناك ضريبة أخرى لنقل إلينا أمرها ، لأن الفقهاء اهتموا اهتماماً
بالغا بشأن الأراضي المفتوحة والتكاليف المفروضة عليها ، ثم إن الإسلام لا يهدف من وراء
المعاهدات تحقيق مطمع اقتصادي إلا بمقدار ما تحتاجه المرافق العامة التي يصرف عليها من خزينة
بيت مال المسلمين .

مليارات من الفرنكات الذهبية (١) ؛ وأين مبدأ الرضاية في عقد الصلح بنوعيه المتميز في الإسلام عما عرفه العالم بعد الحرب العالمية الثانية من معاهدات الصلح الذي أطلق عليه تسمية « الاستسلام بلا قيد ولا شرط » . ومن شأنه أن تقوم الدولة المغلوبة بشكل وحيد الطرف بالإذعان دون قيد ولا شرط لبنود الصلح التي تفرضها الدولة المنتصرة (٢) .

(١) راجع أوبنهايم : ٢ ص ٤٧٥ ، ويزلي : ص ٦٥١ ، ٦٦٤ ، القانون الدولي العام جنيئة : ص ١٤٦ ، ٤٢٣ ، الحقوق الدولية ، فؤاد شباط : ص ٥٩٣ .

(٢) راجع بريجز : ص ٩٧٧ ، ويزلي : ص ٦٦١ ، فؤاد شباط : ص ٥٩٤ .

وبهذه المناسبة يحسن أن نحقق هل كانت الجزية والحراج ضرائب محدودة أم هي إتاوات لمجمع كيفما اتفق ، فهي مبالغ إجمالية تفرض على اجزاء الإمبراطورية وليست على الفرد بينه ، دون أن ييم العرب طريقة جمعها ، وإنما هم فقط الحصول على الإتاوات أي الضرائب الجماعية ، كما يدعي فلها وزن وأنباعه مثل كابتاني وبكر ؟

ومصدر هذا الادعاء عبارة في « فتوح مصر » لابن عبد الحكم ولها مثيل في تاريخ الطبري وهي : « الجزية جزيتان ، جزية على رؤوس الرجال ، وجزية جملة تكون على أهل القرية يؤخذ بها أهل القرية » ، وقد رد على هذا الادعاء الاستاذ الدكتور دانييل دينيت في كتابه « الجزية والاسلام » . وملخص هذا الرد هو أنهم فسروا هذه العبارة بعكس المعنى المقصود تماماً ، كما يتضح من بنية العبارة ، فإن المراد بجزية رؤوس الرجال هي الجزية المفروضة على الأرض التي تعود إلى المسلمين عند الموت دون ورثة ، وهي أرض الحراج المملوكة للدولة بحق الفتح ، وأما جزية الجملة : فهي التي كانت مفروضة على أرض العهد ، والصلح أو العهد هو الذي يحدد المبلغ الذي يؤدي بصرف النظر عن كيفية جمع هذا المبلغ من أهالي القرية ، وهذا لا ينطبق إلا على خراسان وحدها . أما في غير ذلك فقد عرف العرب بدقة وضع الضرائب على الأرض والأفراد ، بدليل أنهم كانوا لا يفرضون الحراج إلا بعد مساحة الأرض والتمييز بين الأراضي الحصينة والفاحلة ، وحصر السكان وتحديد طاقتهم أو إعفاء من لائزته الجزية ، وتوضع لكل بلدة قائمة مفصلة بالضرائب المستحقة على أساس المركزية الشديدة في الإدارة الضريبية مما يثبت خلاف ما يزعم فلها وزن أن العرب لم يهتموا بطريقة جمع الضرائب وإذا كانت الإتاوة ثابتة المقدار =

ومن الجدير بالذكر أن تلفت النظر إلى أن الجزية تؤخذ برفق وتلطف دون أن يشوبها أي وصمة من القل والإهانة . وما تذكره بعض الكتب الفقهية من مشروعية أخذها بهيئة تشر بالإهانة فهو غير صحيح ولا ثابت شرعاً . قال الشافعي : « وإذا أخذ منهم الجزية أخذها بإجمال ، ولم يضرب منهم أحداً ، ولم ينله بقول قبيح . والصنار : أن يجري عليهم الحكم لا أن يضربوا ولا يؤذوا » (١) وقال النووي : « هذه الهيئة (أي هيئة إذلالهم) باطلة ودعوى استيجابها أشد خطأ » (٢) وقال أبو يوسف : « ولا يضرب أحد من أهل القمة في استيذائهم الجزية ، ولا يقاموا في الشمس ولا غيرها ، ولا يجعل عليهم في أبدانهم شيء من المكاره ، ولكن يرفق بهم ، ويحبسون حتى يؤدوا ما عليهم ولا يخرجون من الحبس حتى تستوفي منهم الجزية » (٣) . والرجوع إلى الحبس يكون في حال السناد مع القدرة على الأداء ، بدليل ما قال أبو ثور : « ويرفق بهم في الاستيذاء ولا يضربون

= كما يقول فلها وزن فانه يترتب على ذلك أن يزيد المبدء الفردي على كل دافع ضريبة بدخول جبراته في الاسلام ، مع أنه كان الملاحظ كما يتعرف فلها وزن نفسه هو وجود نقص في دخل الرب بسبب الدخول في الاسلام ، وأسباب أخرى كالحرب والموت والفقر والمجاعة مما ينشأ أن الضرائب كانت جماعية وإنما كانت فردية في غير مدن العهد . (انظر الجزية والاسلام : ص ١٣ ، ١٤ ، ٢٣ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤١ ، ٦١ ، ٧٦ ، ١٤٢ ، ١٤٤ ، ١٤٩ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٨٥) وانظر الحرب والسلام في العريضة الاسلامية للاستاذ خدوري : ص ١٨٨ .

(١) الام : ص ٤ ، وانظر أحكام أهل القمة : ص ٣٤ ، سنن البيهقي :

٩ ص ٢٠٥ .

(٢) مفتي المحتاج : ص ٤ ، تحفة المحتاج : ص ٨ ، الأموال : ص ٤٢ وما بعدها

الانعام الخطيب : ص ٢ ق ٣٤٧ .

(٣) الخراج : ص ١٢٣ .

آثار الحرب م - ٤٥

ولا يجسّون إلا أن يكون رجل منهم عنده عتو فلا يؤدي ، فيكون
للامام عقوبته بجس أو أدب ، ^(١) . وبهذا يرد على من يقول : إن
الجزية سمة ذل وصغار ، أو أنها تلتصق وصمة اجتماعية بالشخص كما يقول
« لوت » ^(٢) ؛ فإن المراد بقوله تعالى : « عن يد » هو السمة والملك أو
القدرة والتمكن . والمراد بالصغار في الآية : التزام أحكام الاسلام
وسيادته ^(٣) .

اتينا من استعراض بعض النواحي الهامة التي تتعلق بنظام الجزية ،
ونتم الكلام في عقد القمة في مباحث ثلاثة :

المبحث الأول - مشروعية الصلح الدائم أو عقد القمة .

المبحث الثاني - أطراف العقد .

المبحث الثالث - آثار الصلح الدائم .



(١) اختلاف الفقهاء للطبري : ص ٢٣٢ .

(٢) الجزية والاسلام ، دانييل دينيت : ص ١٠١ .

(٣) انظر الأم : ٤ ص ٩٩ ، ١٢٧ ، ١٩٧ ، الحرشي ، الطبعة الأولى : ٣ ص

١٦٦ ، أحكام أهل القمة لابن قسيم : ص ٢٤ ، ٤١ ، المحلى : ٧ ص ٣٤٦ ، الفرح

الرضوي : ص ٣٠٥ .

المبحث الأول

مشروعية الصلح الدائم (عقد الذمة)

لا حاجة بنا للاطناب في الكلام عن مشروعية هذا النوع من العقود في الاسلام ؛ إذ أن ذلك أمر معروف ومشهور ، فالقرآن الكريم نص على انتهاء القتال بالتزام الجزية ، قال تعالى : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » (١) . والجزية : تطلق على المقد وعلى المال الملزم به ، وهي مأخوذة من المجازاة لكفنا عنهم وتمكينهم من سكنى دارنا ، وقيل من الجزاء بمعنى القضاء . قال تعالى : « واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً » (٢) : أي لا تُقضى .

وكان رسول الله ﷺ يقول لقواد جيشه - فيما رواه الجماعة إلا البخاري - : « إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال : ادعهم إلى الاسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ... فإن هم أبوا فسلمهم الجزية.. » (٣). وقال الرسول عليه السلام لقريش - فيما رواه أحمد والترمذي

(١) التوبة - ٢٩

(٢) البقرة - ٤٨ .

(٣) شرح مسلم : ١٢ ص ٣٨ ، نيل الاوطار : ٨ ص ٢٣٠ .

وحسنه — : « هل لكم في كلمة تدبّر لكم بها العرب وتؤدي السجم إليكم بها الجزية ، قلوا : ما هي ؟ قال : لا إله إلا الله ^(١) . » وقد أخذ الرسول عليه السلام الجزية من مجوس نَجَرَ ومن أهل نجران ومن أهل أبله كما روى ذلك المحدثون ^(٢) .

وأجمع المسلمون على جواز أخذ الجزية من غير المسلمين ^(٣) . قال المنيرة ابن شعبة ^(٤) لطلح كسرى في وقعة نهاوند — فبارواه أحمد وبخاري — : « أمرنا نبينا رسول ربنا ﷺ أن قتلكم حتى تسبوا الله وحده ، أو تؤدوا الجزية » ^(٥) .

والواقع فإن أهداف عقد القمة سامية يراد منها نشر الرسالة الإصلاحية بين الأمم وترقية شئونهم ، وبث العقيدة الصحيحة في قلوبهم باعتبارها قضية اللسان الأولى في هذا العالم . ولم تكن الشوب الداخلة في ذمة المسلمين تشكو اضطهاداً أو ظلماً ، أو تنمّن من التكاليف الباهظة التي تفرضها الدولة الحامية في العصر الجاضر ، وإنما كانت المدالة والرفق والرحمة هي الظواهر السائدة في معاملة المسلمين لغيرهم . روى أبو داود والبيهقي أن رسول الله ﷺ قال : « ألا من ظلم معاهداً ، أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته ، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة » . وروى

(١) نيل الاوطار : ٨ ص ٥٦ .

(٢) القسطلاني : ٥ ص ٢٢١ .

(٣) انظر شرح الحاوي : ٤ ق ٧ ، النقي : ٨ ص ٤٩٨ ، اختلاف الفقهاء : ص ١٩٩ .

(٤) هو المنيرة بن شعبة بن أبي طاهر بن مسعود الثقفي ، أبو عبد الله ، أحد دعاة العرب وقادتهم وولاتهم ، صحابي يمال له « منيرة الرأي » توفي سنة (٥٠ هـ) .

(٥) القسطلاني : ٥ ص ٢٢٣ ، الروضة الندية : ٢ ص ٣٥٤ .

الخطيب في تاريخه^(١) عن ألس - وهو حديث حسن - أن رسول الله ﷺ قال : من آذى ذمياً فأنا خصمه ، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة^(٢) .

وأخيراً فلنأخذ قول بهدم التفرقة بين المسلمين وغيرهم في داخل البلد الواحد في النواحي السياسية ، وأن القديسين يستبرون مواطنين^(٣) لا رعايا ، إذ ليس هناك ما يوجب التفرقة بين صلة الفرد بربه وصلته بالجماعة السياسية التي ينتمي إليها ، وبذلك يستبر المسلمون والقديميون على حد سواء في التمتع بما يسمى حديثاً بالجنسية الإسلامية ، بصرف النظر عن فارق الدين أو المنصر أو اللغة . وسوف تثبت في بحثنا أنه يجوز تولي القديسين الوظائف العامة والقيام بالخدمة العسكرية في الجيش ، وذلك لا يتنافى مع الشريعة الإسلامية ، وأنه يلزم القاضي المسلم بالحكم بين القديسين^(٤) . وعندئذ

(١) هو الخطيب البغدادي أحمد بن علي بن ثابت ، أبو بكر المعروف بالخطيب : أحمد الحفاظ ، المؤرخين ، القديمين ، له مصنفات من أفضلها « تاريخ بغداد » ١٤ مجلداً توفي سنة (٥٤٦٣) .

(٢) القسطلاني : ٥ - ٢٣٥ ، منتخب كثر المال من مسند أحمد : ٢ - ٢٩٦ .

(٣) المواطن : هو من يستمتع بكافة الحقوق السياسية والحقوق العامة التي يقرها دستور الدولة (انظر القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ٣٣٩) .

(٤) لأن قوله تعالى : « فان جاءوك فاحكم بينهم أو امض عنهم » (المائدة - ٤٢) يعتبر آية منسوخة على التحقيق بقوله تعالى « وأن احكم بينهم بما أنزل الله » (المائدة : ٤٩) ، وهو مذهب علماء الخراساني وأبي حنيفة وأصحابه وغيرهم ، والصحيح من قول القاضي وأكثر العلماء (انظر الاغانى في ملوك القرآن للسيوطي : ٢ ص ٢٣ ، تفسير القرطبي : ٦ ص ١٨٥ ، ٢١٢ الفروق للقرافي طبعه الحلبي : ٣ - ٢٤) ، وقال بعض العلماء : فوجدنا في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ما يوجب إقامة الحق عليهم وإن لم يحاكموا إلينا ، فأما في كتاب الله فقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله » (النساء : ١٣٥) وأما في السنة فعديث البراء بن مازب قال : مر على رسول الله صلى الله عليه وسلم يهودي قد جلد وحم (أي صار محوماً) فقال : « أهكنا حد الزاني عندكم ؟ » قالوا : نعم ، فدعا رجلاً =

لا يكون هناك مجال لما يسمى « بالامتيازات الاجنبية ونظام الحماية المدنية » ،
التي كانت مقررّة لغير المسلمين في العهد العثماني ، إذ أنه نظام يشتمل على
عيوب كثيرة : أهمها الحد من سلطة الدولة وسيادتها في التشريع والقضاء
والإدارة ، والإفلات من الأعباء المالية ، وبمصبح الرعية (الذمي) في مركز
الأجنبي . فيتمتع بالامتيازات التي يتمتع بها هذا الأخير (١) .



= من علمائهم فقال : سألتك بالله أهلكنا حد الزاني فيكم؟ فقال : لا . . الحديث . قال النحاس :
فاحتجوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم حكم بينهم ولم يتعاضدوا إليه في هذا الحديث (انظر تفسير
القرطبي : ٦ من ١٨٦) .

(١) انظر القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٤٠ وما بعدها ، القانون الدولي
الحاس للدكتور عز الدين عبد الله ، الطبعة الثالثة : ١٩١٥ ، ص ٤٠٠ وما بعدها . وقارن خدوري :
ص ١٩٨ حيث يعتبر التمييز رعايا أي مواطنين من الدرجة الثانية .

المبحث الثاني

أطراف العقد

اتفق الفقهاء على أن طاقد الذمة هو ولي الأمر أو قائبه (١) ، لأنها من المصالح العظام التي تحتاج إلى نظر واجتهاد . وهذا لا يتأني أمير ولاية الامور ؛ لأن تأييد عقد الذمة يقتضي خطره ، وذلك يحتاج إلى سعة تقدير وحسن تصرف ، لتأثر المسلمين عامة بالعقد ، فلو عقدها أحد الرعية لم يقتل المعقود له ، بل يلحق بمأمنه .

هذا هو الأصل العام ، ومع ذلك قال المالكية : إن عقد الجزية غير الإمام فمؤمنون يسقط عنهم القتل والاسر ، وله النظر بمضيها أو يرددهم لما منهم (٢) . أي أنه يتحقق مقتضى العقد من قبل الافراد ويستمتع الشخص بالامان ، ولكن استمرار ذلك متعلق بتقدير ولاية الامور .

(١) انظر فتح القدير : ٤ ص ٣٦٨ ، تبين الحقائق : ٣ ص ٣٧٦ ، لباب الباب : ص ٧٢ ، أسنى المطالب : ٢ ق ٩ ب من باب الجهاد ، الوسيط : ٧ ق ١٦٢ ب ، مغني المحتاج : ٤ ص ٢٤٣ ، تصحيح الفروع : ٣ ص ٦٣٤ ، كشف القناع : ٣ ص ٩٢ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٢٧ ، الفرح الرضوي : ص ٣٠٥ ، شرح النيل : ١٠ ص ٤٠٧ .

(٢) شرح المجموع : ١ ص ٢٧٨ ، الحرفي ، الطبعة الأولى : ٣ ص ١٦٦ .

أما بالنسبة للمقود لهم الأمة : فإن العلماء اختلفوا في ذلك بين مضيق ومتوسط وموسع بحسب اختلافهم في فهم النصوص الواردة في شأن من يجوز عقسب الأمة لهم . وبصفة عامة فالقديون : هم من أقاموا بيتنا والتزموا بأحكامنا وكانت إقامتهم مؤبدة معنا (١) .

وتحديد القمين عند أئمة الفقه نبخته فيما يلي :

١ — فالمضيقون : وهم الشافعية والحنابلة والظاهرية والإباضية والإمامية (٢) قالوا : إن الجزية لا تقبل إلا من أهل الكتاب (اليهود والنصارى) ولو كانوا عرباً ، والمجوس (عبدة النيران) ، ولا تقبل من عبدة الأصقان ، وقد عرف النزالي القمي بقوله : هو كل كتابي ونحوه طاقل بالغ حر ذكر متأهب للقتال قادر على أداء الجزية (٣) .

(١) انظر المدخل للفقه الاسلامي ، الاستاذ محمد سلام مذكور : هامش ص ٦٤ .

(٢) الأم : ٤ ص ٩٧ ، ١٠٥ ، ١٥٨ ، الروضة : ٢ ق ١٣١ ، الحاوي : ١٩ ق ٥٤ وما بعدها ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢٢١ وما بعدها ، الفرح الكبير : ١٠ ص ٥٨٥ ، المحرر : ٢ ص ١٨٢ ، الاختيارات الطيبة : ١٩٠ ، المحلى : ٧ ص ٣٤٥ ، فرح النيل : ١٠ ص ٤٠٦ ، الفرح الرضوي : ٣٠٨ ، المختصر النافع في فقه الامامية : ١١٠ ، أحكام أهل الأمة لابن القيم : ١ ص ١٠ .

(٣) الوجيز : ٢ ص ١٩٨ .

وأما الصابغة في جزيرة الموصل والسامرة في بلدة نابلس ببلستين اليوم فتعقد لهم الجزية إن لم تكفرم اليهود والنصارى ولم يخالفوم في أصول دينهم ، فان خالفوم في ذلك فليسوا م من أهل الكتاب فلا تعقد لهم .

وفرق النصارى من البطوية والنسطورية والملكية والفرنجية والروم والأرمن وغيرهم ممن دان بالانجيل وانسب إلى عيسى عليه السلام والعمل بفريسته ، فكلهم من أهل الانجيل . وأما زعمو التسك بصنف ابراهيم وشيث ، وزبور داود عليهم السلام فتقبل منهم الجزية عند القافية على للذهب : لأن الله تعالى أنزل عليهم صحفاً قال تعالى : « صف ابراهيم وموسى (الأهل: ١٩) » وإنه لهم زبر الأولين » (العراء : ١٩٦) وتسمى كتباً ، فانخرجت في قوله سبحانه في=

وقد قيد الشافعية والحنابلة قبول الجزية من أهل الكتاب بما إذا لم يعلم دخولهم في ذلك الدين بعد نسخه بمجيء الإسلام .

وأما من ليس لهم كتاب ولا شبهة كتاب كعبدة الأصنام والشمس والملائكة ومن في مناهم كمن يقول : إن الفلك حي فاطق ، وإن الكواكب السبعة آلهة ، أو كالملاحدة في هذا العصر فلا تقبل منهم الجزية عند هؤلاء المضيقيين سواء أكانوا من العرب أو من المجسم .

٢ - المتوسطون : وهم الحنفية ، والزيدية ، وأبو عبيد ، وأحمد ومالك في رواية عنها (١) قالوا : تؤخذ الجزية من كل كافر ما عدا عبدة الأصنام من العرب . أما المرتدون : فباتفاق العلماء لا تقبل منهم الجزية لأن حكمهم القتل . قال ﷺ - فيما رواه الجماعة إلا مسلماً - : « من بدل دينه فاقتلوه » .

أما السامرة فهم من اليهود وإن خالفوهم في بعض الفروع (٢) . وأما الصابئة : فيقرون على الجزية عند أبي حنيفة سواء أكانوا من النصارى أو

آية الجزية « من الدين أوتوا الكتاب » ، وأما الحنابلة : فلا يجلون الجزية من هؤلاء لأن هذه الصحف لم تكن فيها شرائع ، وإنما هي مواعظ وأمثال وحكم فليسوا أهل كتاب بدليل قوله تعالى : « أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا » (الأنعام : ١٥٦) .

(١) انظر شرح السير الكبير : ١ ص ١٠٢ ، ٤ ص ١٦٤ ، البسيط : ١٠ ص ٧ ، الفتاوى الخيرية : ١ ص ١٠١ ، البدائع : ٧ ص ١١٠ ، فتح القدير : ٤ ص ٣٧٠ ، البحر الزخار - ٥ ص ٢٩٦ ، اللغوي - ٨ ص ٥٠٠ ، المدونة الكبرى - ٣ ص ٤٦ ، الأموال - ٣٠ ص .

(٢) انظر اعتقادات فرق المسلمين والمفكرين للرازي - ٨٣ ص ، صبيح الاعشى - ١٣ ص ٢٦٨ ، الفصل في الملل والنحل لابن حزم - ١ ص ٩٨ ، أحكام أهل القعة - ٩٠ وما بعدها .

من اليهود . فإن كانوا يبدون الكواكب كما قال الصاحبان : فهم كبدة
الاولان فتؤخذ منهم إن كانوا من المعجم (١) .

٣ - وأما الموسعون : فهم الاوزاعي والثوري وفقهاء الشام والمالكية
على المشهور في مذهبهم (٢) قالوا : تؤخذ الجزية من كل كافر سواء
أكان من العرب أم من المعجم ، من أهل الكتاب أم من عبدة الاصنام .
أما ما قاله ابن رشد القاضي وابن الجهم (٣) بأن الجزية لا تؤخذ من كفار
قراش إجماعاً ، فإنه طريقة لها أخذها بما حكاه ابن القاسم عن

(١) والظاهر أن الصابئة في الأصل تعتبر فرقة مؤمنة قال تعالى : « والصابئين من آمن
منهم باقة واليوم الآخر » (البقرة - ٦٢) ، ثم أصبحت فرقة وثنية يبدون الكواكب
وليسوا من النصارى ، فقد ظهرت حركة دينية إصلاحية بنيت على أساس الديانة البرهمية نفسها
وعرفت بالبوذية ، وصماها العرب بالصابئة على يد أمير اسمه الشهرستاني « شاكين » (انظر
للعل والنحل - ٢ ص ٩٥ ، ١٤٦ ، تفسير الرازي - ١ ص ٢٢٣ ، اعتقادات فرق
المسلمين والمهركين - ص ٩٠ ، قارن أحكام أهل التهمة - ص ٩٤ فإنه قال : إن الصابئين
فيهم المؤمن والكافر والشفقي والسعيد . وهي أمة قديمة قبل اليهود والنصارى وهم أنواع : صابئة
حنفاء وصابئة مفركون) ، وشاكين أي السيد العريف وهو « ساكيموني » أو أيضاً
« بودا » أي الحكيم عاش حوالي ٥٦٣ - ٤٨٣ ق م ، عرف أتباعها للعرب بالبددة وهم
البوذيون (راجع التاريخ السياسي ، ماجد - ٢ ص ٢٣٠) .

(٢) انظر الخطاب والمواق - ٣ ص ٣٨٠ ، الحرشي ، الطبعة الأولى - ٣
ص ١٦٦ ، مختصر ابن الحاجب - ق ٤٦ ، اختلاف الفقهاء - ص ٢٠١ ، المعني شرح
البخاري - ٢٥ ص ٧٨ ، شرح سيل - ١٢ ص ٣٩ .

(٣) هو محمد أبو بكر بن أحمد بن محمد بن الجهم بن حيش ويعرف بابن الوراق المروزي ،
وهو مشهور ، له أسس بالجديد وألف كتاباً جلة على مذهب مالك ، كان صاحب حديث وصحاح
وفقه ، توفي سنة (٣٢٩ هـ) (راجع الديباج المذهب في علماء المذهب : ص ٢٤٣) .

مالك (١) . وقد تأثر بما قلناه هذان عن المذهب المالكي بعض أكابر العلماء كابن جرير الطبري وابن قدامة والشراني والخطيب الشريفي والشيخ محمد عبده والاستاذ المرحوم أحمد إبراهيم (٢) . وتحقيق المذهب هو كما قلنا ، وهناك رأي غريب لبعض المالكية ، وهو ما قاله ابن الماجشون : لازمة إلا للكتائبين (٣) .

هذا يجعل عرض المذاهب الفقهية الإسلامية في تعيين المقود له عقد الصلح الدائم . فعلام استند أرباب كل مذهب ؟
الأدلة :

استدل أصحاب المذهب الاول وهم المضيئون بما يأتي :
١ - قال تعالى : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » (٤) . قاله سبحانه أباح أخذ الجزية من أهل الكتاب ، فليس لأحد أخذها من غيرهم كمادة الاوثان لمعوم الامر بالقنال إلى أن يسلم المشركون كما في آية « قاتلوا المشركين حيث وجدتموهم » (٥) الآية ، وآية « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله » (٦) ، وحديث « أمرت أن أقاتل الناس حتى

(١) انظر المقدمات الممهدة : ١ ص ٢٨٥ ، حاشية السوق : ٢ ص ١٨٥ ، منجم الجليل : ١ ص ٧٥٧ .

(٢) انظر اختلاف الفقهاء للطبري : ص ٢٠٣ ، المخني : ٨ ص ٥٠١ ، الميزان : ٢ ص ١٨٤ ، مضي المحتاج : ٤ ص ٢٤٤ ، تفسير المنار : ١٠ ص ٢٩٨ ، مجلة القانون والاقتصاد السنة السادسة : هامش ص ٢٠٢ .

(٣) القوايين الفقهية : ص ١٥٥ .

(٤) التوبة - ٢٩

(٥) التوبة - ٥

(٦) الأفعال - ٣٩

يقولوا : لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم ، وأموالهم إلا
بمحنتها ، فلا يجوز إذن في حق غير أهل الكتاب أو شبههم إلا الإسلام
أو القتل (١) .

٢ - وأما جواز أخذ الجزية من المجوس فلأن لهم شبهة كتاب
أوجبت حقن دماهم ، أو لأن لهم كتاباً فرفع (٢) ، كما قال علي رضي
الله عنه - فيما رواه الشافعي وعبد الرزاق وغيرها بإسناد حسن - : أنا
أعلم الناس بالمجوس كان لهم علم بعلومه وكتاب بدرسونه ، وإن ملكهم
سكر فوق على ابنته أو أخته ، فاطلع عليه بعض أهل مملكته ، فجاءوا
بقيمون عليه الحد ، فامتنع ، فرفع الكتاب من بين أظهرهم ، وذهب
العلم من صدورهم ، (٣) .

وإذن فنص القرآن بناء على هذا الرأي يشمل د المجوس ، باعتبار
ما كان لهم من كتاب . أما إذا قلنا : ليس لهم كتاب ، فإنه صرح في
السنة - فيما روى أحمد والبخاري وأبو داود والترمذي - أن عمر
رضي الله عنه لم يأخذ الجزية من المجوس حتى شهيد عبيد الرحمن ابن
عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر . وفي رواية للشافعي
أنه قال : أشهد ، لسمعت رسول الله ﷺ يقول : سنوا بهم سنة أهل
الكتاب . وهو دليل على أنهم ليسوا أهل كتاب (٤) . وروى أبو عبيد

(١) انظر الأم : ٤ ص ٩٥ ، المغني : ٨ ص ٥٠٠ .

(٢) انظر الحاوي : ١٩ ق ١٦٠ .

(٣) راجع القسطلاني : ٥ ص ٢٢٢ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٨٩ ، مجمع الزوائد : ٦

ص ١٢ ، نيل الاوطار : ٨ ص ٥٧ .

(٤) انظر البني على البخاري : ١٥ ص ٧٩ ، جامع الترمذي : ٢ ص ٣٩٢ ، شرح

الموطأ للسيوطي : ١ ص ٢٦٤ ، سنن البيهقي : ٩ ص ١٨٩ ، نيل الاوطار : ٨ ص ٥٦ .

عن ابن شهاب الزهري قال : بلغني أن رسول الله ﷺ أخذ الجزية من مجوس البحرين ، وأن عمر بن الخطاب أخذها من مجوس فارس ، وأن عثمان بن عفان أخذها من البربر (١) .

مناقشة :

استدلال هذا الفريق بمفهوم الصفة في آية الجزية غير سديد ؛ لأن المفهوم قد ألقي بسبب أخذ الجزية من المجوس ، والمجوس عباد النار ، ولا فرق بين عباد النار وعباد الأصنام ، بل أهل الأولان أقرب حالاً من عباد النار ، وكان فيهم من التمسك بدين إبراهيم ما لم يكن في عباد النار ، بل عباد النار أعداء إبراهيم الخليل ، فإذا أخذت منهم الجزية فأخذها من عباد الأصنام القائلين : « ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » (٢) . قال ابن تيمية : المجوس في التوحيد أعظم شركاً من مشركي العرب (٣) .

والواقع أن المجوس لم يكونوا أهل كتاب بدليل مفهوم الحديث السابق « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » ، ويؤيده آخر الحديث : « غير فأكهي نسائهم ولا آكلي ذبائهم » . قال البيهقي : هذا مرسل وإجماع أكثر المسلمين عليه يؤكد (٤) . وقال الزهري وعطاء وجمهور الفقهاء : المجوس ليسوا أهل كتاب (٥) ؛ وذلك لأنهم يصدقون بنبوة زرادشت ويكذبون

(١) القسطلاني : ٥ ص ٢٢٢ ، شرح الموطأ للسيوطي : ١ ص ٢٦٤ .

(٢) الزمر - ٣

(٣) رسالة القتال له : ص ١٣١ .

(٤) سنن البيهقي : ٩ ص ١٩٢ .

(٥) المرجع السابق مع الجوهر النقي : ٩ ص ١٩٠ ، الإنصاح : ٣٨٩ ، شرح التل :

١٠ ص ٤٠٦ ، البحر الزخار : ٥ ص ٣٩٦ .

بنبوة موسى وسائر أنبياء بني إسرائيل ويبعدون النار (١) . وأما ما روي عن علي أنه قال : « كان لهم كتاب فرغ ، فغير ثابت ولم يصح سنده وضعفه أحمد (٢) ، وعلى تقدير صحته - كما قال ابن تيمية فالعرب كانوا على دين إبراهيم ، فلما ساروا مشركين ما بقي ينفعهم أجدادهم ، وكذلك أهل الكتاب لو نبذوا التوراة والإنجيل لكانوا كغيرهم من المشركين (٣) .

ومفهوم الصفة في آية الجزية ماهر أيضاً بدليل جواز أخذ الجزية من المشركين مطلقاً كما أفاده حديث بريدة السابق ذكره في تنخير المشركين بين ثلاث خصال أو خلال : الإسلام أو الجزية أو القتال . وحمل كلمة « عدوك » في هذا الحديث على أهل الكتاب في غاية البعد (٤) .

وعلى التسليم بالقول بمفهوم الصفة (٥) فإن القائلين به ذكروا أن الاحتجاج به لنفي الحكم عما عدا المذكور في الكلام يكون فيما إذا لم يظهر لتخصيص تلك الصفة بالذكر فائدة أخرى (٦) ، وذكر أهل الكتاب في آية الجزية له فائدة وهي بيان الواقع وهو مقابلة هؤلاء مع أهل الأوثان فإن الرسول ﷺ بعد ما قضى على أهل الأوثان من العرب لم يبق أمامه

(١) راجع الفصل في الملل والنحل لابن حزم : ١ ص ١٠٢ .

(٢) زاد المتاد : ٢ ص ٨٠ ، مجمع الزوائد : ٦ ص ١٢ .

(٣) رسالة القتال لابن تيمية : ص ١٣٠ .

(٤) سبل السلام : ٤ ص ٤٧ .

(٥) المقصود بالصفة : لفظ مقيد لآخر ليس به شرط ولا استثناء ولا غاية لا مجرد النعت بدليل أنهم أدرجوا في الصفة العدد والظرف مثلاً . وتطبيق الحكم بصفة من صفات الذات يدل على نفي الحكم عن الذات عند إكتفاء الصفة كقوله صلى الله عليه وسلم : « في سائمة النعم الزكاة » . فبدل ذلك على عدم الوجوب في النعم المملوكة . (راجع شرح الاسنوي مع تعليقات الشيخ نجيب : ٢ ص ٣٠٥ ، ٢٠٨) .

(٦) شرح الاسنوي : ١ ص ٣٩٩ ، شرح البدخشي عليه : ١ ص ٣٩٥ .

إلا أهل الكتاب المجاورون لبلاد العرب ، فزت آية الجزية في السنة الثامنة أو التاسعة من الهجرة لبيان حكمهم . قال الصنعاني : وأما الآية فأفادت أخذ الجزية من أهل الكتاب ، ولم تتعرض لأخذها من غيرهم ولا لدم أخذها (١) . وأما حديث « أمرت أن أقاتل الناس .. » فهو من المصنف الذي أريد به الخاص ، فالمراد بالناس إجماعاً : المشركون من غير أهل الكتاب ، ويدل له رواية النسائي بلفظ « أمرت أن أقاتل المشركين » (٢) . وأما أن غير أهل الكتاب باق حكمهم تحت عموم دلائل القتال فغير صحيح لتقييد هذه الدلائل بحالة الإباء من الجزية مادام المجوس أهل شرك ، فيحمل المطلق على المقيد .

أدلة الفريق الثاني :

واستدل أصحاب المذهب الثاني على تجويزهم أخذ الجزية من مشركي المعجم دون عبدة الأوثان من العرب ، وهو ما زادوا به على المذهب الأول ، استدلوأ بحديث بريدة السابق : « وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال ، فأيتن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، ثم ادعهم إلى الاسلام .. فإن هم أبوا فسلمهم الجزية .. » الحديث (٣) . فهذا الحديث يدل على جواز الجزية من كل كافر إلا أنه استثنى عبدة الأوثان من العرب لسبيين .

أحدهما - ما يدينون به من عبادة الأوثان وما ينشأ عنها من الفساد .
والثاني : - كونهم من رهط النبي ﷺ الذي نشأ بين أظهرهم :

(١) سبل السلام : ٤ - ٤٧ .

(٢) القسطلاني : ٥ - ١١١ .

(٣) شرح مسلم : ١٢ - ٣٧ .

والقرآن نزل بلسانهم ، فالمعجزة في حقهم أظهر ، مما يستدعي عدم إقرارهم على الجزية ومطالبتهم بالإسلام أو الحرب ^(١) ، حتى تجعل جزيرة العرب خاصة بالمسلمين . يدل لذلك ما روى يونس بن يزيد الأيلي ^(٢) قال : سألت ابن شهاب ، هل قبل رسول الله ﷺ من أحد من أهل الأوثان من العرب الجزية ؟ فقال : مضت السنة أن يقبل ممن كان من أهل الكتاب من اليهود والنصارى من العرب الجزية ؛ وذلك لأنهم منهم وإليهم ^(٣) . فدل ذلك على أنه لا يقبل من العرب الجزية .

قال أبو عبيد فلي هذا ثابت الآثار عن رسول الله ﷺ والخلفاء بعده في العرب من أهل الشرك أن من كان منهم ليس من أهل الكتاب ، فإنه لا يقبل منه إلا الإسلام أو القتل كما قال الحسن . وأما المعجم : فتقبل منهم الجزية وإن لم يكونوا أهل كتاب لسنة التي جاءت عن رسول الله ﷺ في الجوس ، وليسوا بأهل كتاب ، وقبلت بعده من الصابئين ، فأمر المسلمين على هذين الحكمين من العرب والمعجم ، وبذلك جاء التأويل أيضاً مع السنة ^(٤) . وأصرح مما سبق ما قال الرسول ﷺ لسه أبي طالب - فيما رواه أحمد والترمذي وقال حديث حسن - : يا عم أريد منهم كلمة تدين لهم بها العرب وتؤدي إليهم بها المعجم الجزية ، قال : ما هي ؟ قال : شهادة أن لا إله إلا الله ، ^(٥) . فهذا يدل على عدم جواز أخذ الجزية من العرب وعلى مشروعية إقرار المعجم على الجزية .

(١) راجع فتح القدير : ٤ ص ٣٧١ .

(٢) هو يونس بن يزيد بن أبي النجاد ، الحافظ ، الثبت ، أبو زيد الأيلي ، حدث عن الزهري وآخرين وهو ثقة ، مات سنة (١٥٢ هـ) وحديثه كثير جداً (انظر طبقات الحفاظ للسيوطي) .

(٣) الاموال : ص ٢٦ .

(٤) الاموال : ص ٣٠ .

(٥) سنن البيهقي : ٩ - ١٨٨ ، نيل الاوطار : ٨ - ٥٦ .

مناقشة :

نحن نوافق الحنفية ومن معهم في أنه لم يثبت عن الرسول ﷺ أخذ الجزية من عبدة الأوثان من العرب ، فذلك صحيح لا مجال للمكابرة فيه إلا أن عدم أخذها منهم ليس لأنهم غير أهل لها ، وإنما لأن الجزية لم تكن شرعت بعد ، فإنها شرعت كما عرفنا بعد فتح مكة ، وحينئذ كان العرب قد اعتنقوا الإسلام ولم يبق منهم محارب حتى تؤخذ منه الجزية ، ومن ارتد بعد ذلك فليس له إلا الإسلام أو القتل لقوله تعالى : «تقاتلونهم أو يسلمون» (١) ، وهذا حكم أهل الردة (٢) . ثم إن حديث بريدة السابق يدل بعمومه على جواز أخذ الجزية من كل كافر لقوله عليه السلام : « وإذا لقيت عدوك ... ، فأين الدليل على التخصيص بإخراج العرب من عموم اللفظ . فإن قيل : التخصيص بلفظ كفرهم . رد عليه بأن هذا لم يرتب الشرع عليه أي حكم ، فإن الكفر واحد ، ولا تفاوت في درجاته .

وهذا المذهب متناقض أيضاً فإن أصحابه أجازوا أخذ الجزية من عبدة الأوثان من المعجم بناء على جواز استرقاقهم (٣) . ويجوز استرقاق العرب عند جمهور الفقهاء ؛ لأن رسول الله ﷺ قد استرق بني المصطلق وهوازن وفزارة وغيرهم (٤) . وإذن فيجوز أخذ الجزية منهم وقد أخذ

(١) الفتح - ١٦ .

(٢) سبل السلام : ٤ ص ٤٧ ، زاد للماد : ٢ ص ٨٠ .

(٣) النظر شرح السير الكبير : ٢ ص ٢٦٩ ، بحر الأنهر : ١ ص ١٦ ، الفتاوى الهندية :

٢ ص ١٩٣ ، ٢٤٤ .

(٤) الأموال : ١١٧ . وأما مذهب الحنفية في عدم جواز استرقاق العرب فبني على

حديث ضعيف عند الطبراني من رواية الواقدي يوم حنين والواقدي ضعيف جداً ونس الحديث =

آثر الحرب - ٤٦

الرسول الجزية من أكيدر دومة النساني (١) كما روى أبو داود . وفي فتوحات الصحابة رضوان الله عليهم في الشام والعراق وبلاد فارس والروم لم نجد أثراً للفرقة بين العرب وغيرهم في حكم السبي والجزية (٢) . بل إنه بالفعل أخذت الجزية من أهل اليمن بدليل حديث معاذ خذ من كل عالم ديناراً ، وأخذ عمر من بعده الجزية من بني تغلب وتثوخ وبهراء وهم أخلاط من العرب نصارى .

أدلة الفريق الثالث :

واستدل أرباب المذهب الثالث وهم الموسعون أولاً - بالحديث الصحيح في مسلم وغيره كما مر معنا ، وهو ما رواه سليمان بن بريدة عن أبيه قال : « كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ، ثم قال ... : وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال ، فأبتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، ثم ادعهم إلى الإسلام ... فإن هم أبوا فسلمهم الجزية ، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، فإن هم أبوا فاستمن بالله وقاتلهم ... » الحديث (٣) . فهذا دليل مالك والاوزاعي ومن وافقها في جواز أخذ الجزية من كل كافر ، عربياً كان أو أعجمياً ،

« لو كان الاسترقاق جائزاً على العرب لسكان اليوم ، إنما هو أسر وفداء » . قال الإمام أحمد : « لا أذهب إلى قول عمر : ليس على عربي ملك ، قد سبي النبي صلى الله عليه وسلم في غير حديث ، وأبو بكر وعلي بن سبياء بنى فاجية » وم من قريش .

(١) هو أكيدر بن عبد الملك صاحب دومة الجندل ، كتب إليه النبي صلى الله عليه وسلم وأرسل سرية إلى خاله بن الوليد . قيل : إنه أسلم والأكثر على أنه قتل كافراً .

(٢) سبل السلام : ٤ ص ٤٧ .

(٣) سبل السلام : ٤ ص ٤٦ ، شرح مسلم : ١٢ ص ٣٧ وما بعدها .

كتائياً أو مجوسياً ، أو غير ذلك ، لقوله ﷺ : « عدوك » وهو عام .
ولذا قال الشوكاني : هذا الحديث حجة في أن قبول الجزية لا يختص بأهل
الكتاب (١) .

ثانياً : — انمقد الإجماع على جواز أخذ الجزية من المجوس ولم يثبت
لهم كتاب كما حققناه ، فيدل ذلك على جواز أخذ الجزية من كافة
الكفار بدون تفرقة بين مرب وغيرهم . ثم إن أخذ الجزية من غير
المسلمين مطلقاً يحقق المقصود الأصلي من مشروعية الجزية كما سبق لدينا
وهو التمهيد لمخالطة غير المسلمين للمسلمين ، فينتشر الإسلام بطريق إيجابي
سلمي ، ولهذا السبب ذاته نص الفقهاء جميعاً (٢) على أنه يجب على الإمام
أو نائبه عقد الذمة إذا طلب قوم من أهل الحرب ذلك إذا لم يخف سوءاً
أو ضرراً بدلالة حديث بريدة السابق « .. فسلمهم الجزية فإن هم أجابوك
فاقبل منهم وكف عنهم .. » ، وبقوله تعالى : « قاتلوا الذين لا يؤمنون
بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين
الحق » من الذين أوتوا الكتاب حتى يسطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ،
ومن القواعد الأصولية المقررة أن ما كان ممنوعاً إذا جاز وجب (٣) .
فالآية والحديث يوجبان الكف عن بذل الجزية ، والامر للوجوب ،
فيجب قبول الصلح .

(١) نيل الاوطار : ٧ - ٢٣١ .

(٢) انظر شرح السير الكبير : ٣ - ٢٥٠ ، المحيط ، ٢ ق ٢٧٤ ، الحاوي القدسي :
ق ١٢٠ ب ، المواق ٣ - ٣٨٢ ، الأم : ٤ - ١٠٨ ، الروضة : ٢ ق ١٢٩ ب ، أسنى
المطالب : ق ٩ - ب من باب الجهاد ، الفرج الكبير : ١٠ ص ٦٠٣ ، كشف القناع : ٣ ص
٤٥ ، البحر الزخار : ٥ ص ٣٩٦ .

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي .

وقد تحقق ذلك المقصد من عقد القمة حيث عرفنا أن الدعوة الإسلامية لم تطبق على قبولها الآفاق إلا بالحكمة والموعظة الحسنة وإقامة المجمع والبراهين على صحة مبادئها وعقائدها ، ولم يشر السيف إلا في وجه الواقفين عناداً أمام نشرها بهذا الطريق السوي .

مناقشة :

نوقش حديث بريدة بأنه وارد قبل فتح مكة ، بدليل الأمر بالتحول والهجرة من دارم إلى دار المهاجرين . وآية الأمر بقتال المشركين العامة : « قاتلوا المشركين حيث وجدتموهم »^(١) زلت بعد الهجرة ، فحديث بريدة منسوخ بالآية المذكورة ، أو متأول بأن المراد بكلمة « عدوك » من كان من أهل الكتاب . ويقال في قياس غير المجوس عليهم بجماع الكفر : إنه قياس باطل لأن ما ثبت على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس . وقد ثبت قبول الجزية من المجوس بالحديث : « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » ، على خلاف ما يقتضيه نص الآية القرآنية : « قاتلوا الذين لا يؤمنون ... من الذين أوتوا الكتاب حتى يسطوا الجزية عن يد ... »^(٢) لأن المجوس ليس لهم كتاب كما يشير إليه منطوق الحديث المذكور ، بل إن القياس كان يقتضي أن لا تقبل الجزية من أهل الكتاب أنفسهم ، لأنهم غيروا وبدلوا في كتبهم ، فترك القياس بنص الآية السابقة^(٣) .

ونحن نرى أن هذه مناقشة لا تستند إلى أساس صحيح . فإن حديث بريدة كان بعد زول فرض الجزية^(٤) ، وفرس الجزية كما عرفنا كان بعد

(١) التوبة - .

(٢) التوبة - ٢٩ .

(٣) انظر النابة على الهداية : ٤ ص ٣٧٢ .

(٤) انظر سبل السلام : ٤ ص ٤٧ .

فتح مكة ؛ إذ كيف يذكر فيه جواز أخذ الجزية مع أن مشروعية أخذها من غير المسلمين كان في السنة الثامنة أو التاسعة بعد الهجرة ، وآية الجزية وآية القتال موجودتان في سورة واحدة ، هي : سورة التوبة التي هي من آخر القرآن نزولاً ، وإذن فلا نسخ بين الحديث وآية القتال .

وإثبات جواز أخذ الجزية من غير المجوس لم يكن بطريق القياس وحده ، وإنما ثبت بالنص أيضاً وهو حديث بريدة السابق .

وأخيراً فانه حيث لم تصمد أدلة المضيقيين والمتوسطين أمام النقاش وتنجس الأدلة ، وسلبت أدلة الموسعين وهم القائلون بقبول الجزية من كل كافر ، فانا لا نجد مناصاً من اختيار مذهبهم ، وبذلك تبين الخطأ الإسلامية واضحة في علاقتهم الحرية بنيرم بها كانت جنسيتهم أو ملتهم ، وهو أنه يجوز عقد الصلح الدائم مع غير المسلمين مطلقاً على أساس عقد الجزية ، أو على غير أساسها بحسب المصلحة والعرف . ولا يضيرنا أن عقد القمة غير معروف بشكل بارز في الأوساط الدولية الحديثة^(١) . فان الاسلام عرف بصراحته ووضوحه وبمدالته وقناعة أبنائه . أما ما عليه الدول الحاضرة فانهم لا يكشفون عن نواياهم الواسعة إلا بعد أن يتربوا على قلوب الشعوب المستضعفة ، ويتمكنوا من امتصاص الدماء ، وتزف ثروات البلاد ، وتقل خيراتها إلى بلادهم ، وكان أصحاب الوطن عبيد في ظل القائمين على الحماية الاستعمارية ، والعبد وما ملكت عينه لسيده^(٢) .

(١) ولكن من المؤلف في القانون الدولي إتياء الحرب بمعاملة صلح تبرم بين الدولتين المتحاربتين ، ينص فيها على إتياء الحرب بينهما والعودة إلى العلاقات السلمية .

(٢) أما القديسون في ظل الحق الإسلامي فلم كامل حريتهم في أموالهم وأهليهم ومعاملاتهم ويمارسون حقوقهم السياسية والدينية والفضائية كاملة وهم على قدم المساواة مع المسلمين في الحقوق والواجبات . قال تعالى « وأن احكم بينهم بما أنزل الله » (المائدة - ٤٩) =

ومن الأمثلة على مساواة الذميين بالمسلمين ما قاله فقهاؤنا : إن أهل

=(راجع تفسير الآلوسي: ٦ ص ١٥٢ ، تفسير الجصاص: ٢ ص ٤٣٤، أسباب النزول للواحدي: ص ١٤٧ ، لباب الباب: ٧٣ ص ٧٣ ، مختصر الزني: ٥ ص ٢٠٤ ، الوجيز: ٢ ص ٢٠١ ، المهر: ٢ ص ١٨٧ ، تصحيح الفروع: ٣ ص ٦٥٣) . ويشتركون في وظائف الدولة العامة. (انظر سراج الظلمة في شرح حقوق أهل الذمة: ق ٤٠ . وانظر أهل الذمة في الاسلام، ترتون: ص ١٦ - ٢٧ ، ٣٨) . وكل ما يلتزمون به هو مشاركة مالية ضئيلة في تحمل أعباء الحكومة ومسئولياتها المتعددة نظير قنصهم بالخيرات العامة والمرافق الشاملة ، وقد خفف الاسلام عنهم عبء التجنيد ، وجعل بدله الجزية ، لكلا يكافهم القتال على وطن غير وطنهم (انظر الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي للحجوي: ١ ص ٦٠) وليس عدم تجنيدهم امتيازاً لهم فان من عدل الاسلام أن لا يكلف انساناً بأمر لا يعتد أنه واجب عليه .

وبالنسبة لتولي الذميين الوظائف العامة كان السائد أنه لا يجوز تولي الذميين في الوظائف العامة استناداً إلى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خيالا ودوا ما عنتم ، قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون » (آل عمران - ١١٨) واستناداً إلى أثر عن عمر في عدم اتخاذه كاتباً حافظاً من أهل الحيرة (راجع تفسير ابن كثير: ج ٢ ص ٢٢٦) ، والواقع أن معنى الآية واضح فهي واردة فيمن أظهر العداوة للنبي صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين ممن كان لهم عهد فخانوا فيه كبنو النضير الذين حاولوا قتل النبي صلى الله عليه وسلم في أثناء ائتمانه لهم لمسكان العهد والمخالفة . والآية تنطبق على المسلم وغيره فلا يجوز اتخاذه مسلم أو غيره بطانة إذا كان يضر العداء للجماعة الاسلامية ، وهذا أمر أساسي في سياسة الدول فانها لا يمكن أحداً من المحافظة على أسرارها إلا إذا كان محل ثقة وعدالة . وهذا أحد الأسباب التي مهتت سيدنا عمر من اتخاذه كاتب من أهل الحيرة في الاثر السابق. ومن الأسباب أن يشعر الحاكم المسلم الناشئين في الحكم أمام جاهلية العرب وبدوهم الغالبة بما يؤهلهم لحل أعباء هذا الحكم الذي صاروا إليه استكمالاً لسلطانهم ، وتقوية لشخصيتهم ، فضلاً عما يستهدفه من أثر ذلك لمصلحة أهل الذمة بالدخول في الاسلام ، وهذا السبب أشار إليه الأخ الفاضل الاستاذ محمد كمال الخطيب في تعليق له على رسالتنا في مجلة المحامين بدمشق عدد تشرين الأول ١٩٦٤ ، وبذلك يظهر انه لا يمنع اتخاذه البطانة إلا ممن ظهرت عداوتهم وبغضاؤهم للمسلمين . وقد جعل عمر بن الخطاب رجال دواوينه من الروم ، وجري الخليفان الآخران وملوك بني أمية من بعده على ذلك إلى أن قل الدواوين عبد الملك ابن مروان من الرومية إلى العربية . وهذه السيرة وذلك الارشاد عمل العباسيون وغيرهم من =

الحرب إذا أسروا أهل الذمة من دار الإسلام لا يملكونهم لأنهم أحرار^(١) .
وتتلخص علاقة الحكام والأفراد المسلمين بالذميين في قوله تعالى :
« لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن
تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين »^(٢) .

=ملوك المسلمين في نوط أعمال الدولة باليهود والنصارى والصابئين، ومن ذلك جعل الدولة الثمانية
أكثر سفرائها ووكلائها في بلاد الأجانب من النصارى .
(انظر تفسير المنار : ٤ - ٨١ - ٨٤) .

هذه هي الديمقراطية الإسلامية فأين هي من النظم غير الإسلامية ، الحديثة منها أو القديمة ،
فمثلا من المعروف أن مبادئ القانون الروماني سواء أكانت اجتماعية أو سياسية أو دينية كانت
تتميز بتفريق حاد بين طبقات المجتمع فلا ينتظم في سلك الجيش أو المناصب إلا وطي روماني ولا
تساوى بالوطنيين رعية البلاد التي تظللها الدولة بمجابتها أو تتمتع بكامل حقوقهم السياسية أو الاجتماعية .
وكذلك الحال عند اليونان أيضاً فإن الأشخاص الذين يقيمون على إقليم المدينة اليونانية بصفة دائمة ويسجلون
رغبتهم هذه في السجلات الرسمية المدينة . . كانوا يتمتعون فقط بالحماية القانونية للمدينة دون التمتع
بالحقوق السياسية أو حق تلك المقارنات (انظر أصول القانون الدولي طبعة ١٩٥٣ للاستاذين
حامد سلطان وعبد الله الريان : ص ١٢٣) . فهل يتفق هذا مع الإسلام الذي يقرر بأن
للذميين ما للمسلمين وعليهم ما عليهم ؟ . إذن ليست عهود الذمة ذات صلة بما يسمى اليوم
بالاستعمار لأن النظام الإسلامي يقوم على الحرية والانسانية ، أما الاستعمار فيقوم على سلب الحرية
واستباحة كل ما يملك المغلوب وما ينتج . (راجع الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ص
١٠٨) وعلى كل فإن اشتراك الذميين في الوظائف العامة ينبغي تقييده في ضوء السياسة الشرعية
وتقدير المصلحة بحسب ما يرى ولي الأمر دون أن يكون هناك إغفال لخطورة بعض هذه الوظائف
التي تمنح صاحبها حق التفريم وإصدار الأوامر والتسلط على المسلمين ، مما يوجب قصر حق
التوظيف فيها على الثقات من المسلمين لقوله تعالى : « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً » .
(١) راجع فتاوى الولوالجي : ٢ في ٣٧٦ ب .

(٢) المتنحة - ٨ وبهذا كله يرد على المستغرق المستر « سكوت » الذي يزعم بأنه لم
يكن الذمي متمتعاً بالحرية التي يتمتع بها المسلم بخصوص مسكنه وملبسه وطرق معيشته (انظر
الإسلام ومستتر سكوت : ص ٣٠) . فقد عرفنا أن الذمي يمارس كافة الحقوق على قدم المساواة
مع المسلم ، ولذا قال فقهاء الحنفية : أهل الذمة في المعاملات كالمسلمين ما جاز للمسلم أن يفعله في
ملكه جاز لهم وما لم يجز للمسلم لم يجز لهم (انظر الفتاوى الخيرية : ١ ص ٩٢) وبذلك يخضع أهل الذمة
للقضاء العام ويطبق القانون الإسلامي على الذمي فيما عدا بعض الاستثناءات كالعقائد والأحوال
الشخصية (راجع المدخل للفقه الإسلامي : ص ٣٧٩) .

المبحث الثالث

آثار الصلح الدائم

إذا عقدت الذمة لأحد من غير المسلمين فالمقد لازم في حق المسلمين
لا يملكون تقضه بحال لأنه عقد مؤبد .

ويترتب على عقده إنهاء الحرب^(١) وعودة العلاقات السلية وأمن كل من
المسلمين وغيرهم على أنفسهم وأموالهم وبلادهم وأعراضهم لثبوت المصمة
بالمقد . ودليل ذلك قوله ﷺ كما في حديث سليمان بن بريدة : « فادعهم
إلى أداء الجزية ، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، ، وقوله تعالى :
« قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر — إلى قوله — : حتى
يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون »^(٢) فانه سبحانه طالب بالكف عن
قتال أهل الكتاب عند الإسلام أو بذل الجزية ، والإسلام يعصم النفس
والمال وما ألحق به فكذا الجزية . قال الكاساني : « أنهى سبحانه إباحة

(١) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ١٢٨ ، الفرج الرضوي : ص ٣٠٨ ، الفروق
للقرافي ، طبعة الحلبي : ٣ ص ١٢ ، ٢٤ .

(٢) التوبة - ٢٩

التنصل إلى غاية (١) قبول الجزية ، وإذا انتهت الإباحة تثبت العصمة ضرورة (٢) . فكل اعتداء على قوسهم يوجب تحمل القصاب المقرر له في الشربة ، وتبيع عصمة المال عصمة النفس أي أنه يجب ضمان المثلقات (٣) .

قال علي رضي الله عنه : وإنما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا (٤) . وروى أبو داود والبيهقي عن الرسول ﷺ قال : « ألا من ظلم مهادداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ شيئاً بغير طيب نفس منه فأنا حبيبه يوم القيامة » (٥) . وحوادث الأذى التي أصابت المسيحيين في بعض الأزمنة مرجعها إما المواقف السياسية ، أو الحسد الاجتماعي ، أو الخوف من التصاري أنفسهم لاستماعتهم بدول أجنبية ،

(١) الجزية المالية في حد ذاتها ليست هي غاية القتال وإنما المراد من هذه العبارة هو الوصول إلى قبول المعاهدة . ودليل ذلك أننا عرفنا أن الجزية تطلق بمعنى الطرد . وقد اتفقنا في الباب التمهيدي إلى أن الجزية ليست من النظام العام الذي لا يجوز مخالفته ، وإنما كان ذلك صراعاً فيه حالة المعاهدات السابقة عند الأمم ، وقد رجحنا أنه يجوز لولي الأمر أن يقدم معاهدة على غير أساس الجزية كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم في صلح الحديبية ومعاهدة اليرموك الأوس والخزرج في المدينة ، وقد استمرت هذه الحال بعد نزول تعريض الجزية .

(٢) يوضح هذا من طريق علم الأصول : أنه إذا امتد الشيء إلى غاية فوراها هيضه بلا سرية ، إما من طريق المفهوم كما يقول القاضية أو من طريق الإشارة كما يقول الحنفية (راجع مسلم الثبوت : ١ ص ٤٣٢) .

(٣) راجع البدائع : ٧ ص ١١١ ، باب السباب : ص ٧٣ ، القواين الفقهية : ص ١٥٥ ، مفتي المحتاج : ٢ ص ٢٥٣ ، الأحكام السلطانية لماوردي : ص ٤٨ ، الفتاوى : ٨ ص ٥٠٤ ، كشاف القناع : ٣ ص ٩٦ .

(٤) نصب الراية : ٣ ص ٣٨١ .

(٥) سنن أبي داود : ٣ ص ٢٣١ ، سنن البيهقي : ٩ ص ٢٠٥ ، منتخب كثر المال من مسند أحمد : ٢ ص ٢٩٦ .

وليس مصدر الاذى على الإطلاق هو العاطفة الدينية^(١) .
ومن آثار عقد الذمة : نشوء التزامات متقابلة على طرفي العقد .
ومضمون التزامات الذميين يتلخص في لزوم ترك ما فيه ضرر على المسلمين
في مال أو نفس وهي ثمانية أشياء : الاجتماع على قتال المسلمين ، وأن
لا يزني أحدهم بمسلمة ولا يصيبها باسم فكاح ، ولا يفتن مسلماً عن دينه ، ولا
يقطع عليه الطريق ، ولا يؤوي للمشركين عيناً ، أي جاسوساً ، ولا
يساون على المسلمين بدلالة (أي لا يكاتب المشركين بأخبار المسلمين مثلاً) ،
ولا يقتل مسلماً ولا مسلمة . وكذلك يلزم ترك ما فيه غضاضة وتقص
على الإسلام وهي ثلاثة أشياء : ذكر الله تعالى وكتابه ، ودينه ،
ورسوله بما لا يبنى .

فهذه الأشياء يلتزم الذمي بتركها^(٢) .
وكنموذج لمعرفة حقوق الذميين الناتجة من عقد الذمة نذكر جانباً
بما جاء في كتاب النبي ﷺ لأهل نجران : « ... ولنجران وحاشيتها
جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم وأنفسهم وأرضهم
وملتهم وفنائهم وشاهدم وعشيرتهم ويستم وكل ما تحت أيديهم من قليل
أو كثير ، لا يغير أسقف من أسقفته ولا راهب من رهبانته ، ولا
كاهن من كهنته ، وليس عليه دنية ، ولا دم جاهلية ، ولا يخسرون
ولا يسرون ، ولا يبطأ أرضهم جيش ، ومن سأل منهم حقاً فيبذلهم النصف
غير ظالمين ولا مظلومين^(٣) ... » . ومثل ذلك صلح خالد لأهل الحيرة^(٤) .

(١) انظر الرسالة الخالدة للاستاذ عبد الرحمن عزام : ص ٢١٢ .

(٢) الأم : ٤ ص ١١٨ ، ١٢٦ ، الأحكام السلطانية للماوردي : ص ١٤٠

لأبي بلي : ص ١٤٢ .

(٣) فتوح البلدان : ص ٧٢ ، الحراج : ص ٧٢ .

(٤) الحراج : ص ١٤٣ .

وقد أقره عمر بن الخطاب رضي الله عنه واعتبره الفقهاء نافذاً على ما أنفذه عمر إلى يوم القيامة^(١) .

وفي كل من هذين المهدين يتبين مدى التسامح مع الذميين من قبل المسلمين ، فقد قررت لهم حقوقهم في الحماية التامة والحياة والحرية الدينية وغيرها^(٢) ، ومنحوا حق ممارسة شعائرهم الدينية وحرية العقيدة والمساواة أمام القانون ، وأنهم يتمتعون بجنسية سائر المواطنين المسلمين ، ولا حرج على استعمالهم اللغات الخاصة بهم ، وأن لهم الحق في عدم الاندماج مع المسلمين .

ومما يدل أيضاً على كفالة المسلمين لنيرهم حرية إقامة شعائرهم ماروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه رأى هيكلاً (مبدأ) لليهود ، وقد غمره التراب ولم يبق ظاهراً منه إلا أعلاه ، فقام وأزاح هو ومن معه التراب عن الهيكل ، حتى بدا واضحاً كما يتعبد عنده اليهود وبقيمون شعائر دينهم . كما روي عنه أيضاً أنه حينما ذهب إلى مدينة القدس لم يشأ أن يصلي في كنيسة خشية أن يحولها المسلمون بعد ذلك إلى مسجد ويمنعون المسيحيين عنها^(٣) .

والتزامات المسلمين نحو الذميين تلخص في وجوب حمايتهم والحفاظة عليهم إزاء أي اعتداء من المسلمين وأهل الحرب وأهل الذمة^(٤) . فيجب

(١) الخراج : ص ١٤٧ .

(٢) انظر مجيد خدوري ، المرجع السابق : ص ١٦٥ فإنه يقول : على السلطات الاسلامية أن تضمن للذميين حماية حياتهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم . وانظر القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٧٢ .

(٣) النظم السياسية للدكتور ثروت بدوي ، الطبعة الأولى : ص ١٠٢ .

(٤) استثنى الشافعية من وجوب الحماية حالين : (١) أن يكون أهل الذمة وخدم يلاذ منفصلة من حدود البلاد الاسلامية ، فلا تجب حمايتهم إلا إذا نص عليها صراحة في عقد الصلح (٢) أن يشترط في العقد عدم حماية القيمين .

حيثُ الدِّفاع عن أنفسهم وأموالهم ، وهذا حكم مجمع عليه ^(١) . عن جويرية بن قدامة ^(٢) قال : سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، قلنا : أوصنا يا أمير المؤمنين . قال : أوصيكم بذمة الله فإنه ذمة نبيكم ورزق عيالكم ^(٣) ، وفي رواية البخاري : كان فيما تكلم به عمر بن الخطاب رضي الله عنه عند وفاته : د أوصي الخليفة من بعدي بذمة رسول الله ﷺ أن يوفى لهم بعهدهم ، وأن يقاتل من ورائهم ^(٤) ولا يكلفوا فوق طاقتهم ^(٥) . وروى عبد الله بن عمرو رضي الله عنها عن النبي ﷺ قال : من قتل معاهداً (أي ذمياً) بنير حق لم يرح رائحة الجنة ؛ وإن ربحها يوجد من مسيرة أربعين عاماً ^(٦) .

ويجب علينا أيضاً ألا تعرض لكتائبهم وخيولهم وخنازيرهم ما لم يظهروها ^(٧) . وكن تلخيص لأثار عقد الذمة نذكر ما قاله ابن عابدين : « فإن قبلوا دفع الجزية فلهم ما لنا وعليهم ما علينا من الإلصاف - المعاملة بالعدل والقسط ، والاتصاف - الأخذ بالعدل . والمراد أنه يجب لهم علينا ويجب لنا عليهم لو تعرضنا لدمائهم وأموالهم أو تعرضوا لدمائنا وأموالنا

(١) راجع اختلاف الفقهاء : ص ٢٤١ ، شرح السير الكبير : ٢ ص ٦٤ ، الأشباه والنظائر لابن نجيم : ٢ ص ١٨٠ ، القوانين الفقهية : ص ١٥٥ ، مني المحتاج : ٤ ص ٢٥٣ ، المذهب : ٢ ص ٢٥٥ ، الوجيز : ٢ ص ٢٠٢ ، الفرح الكبير : ١٠ ص ٦٣٠ .

(٢) هو جويرية بن قدامة التميمي ، روى عن عمر بن الخطاب ، ذكره ابن حبان في الثقات .

(٣) القسطلاني : ٥ ص ٢٢٥ .

(٤) أي من بين أيديهم . وقد استعملت وراء هنا بمعنى أمام .

(٥) القسطلاني : ٥ ص ١٦٢ ، سنن البيهقي : ٩ ص ٢٠٦ .

(٦) العيني شرح البخاري : ١٥ ص ٨٦ ، القسطلاني : ٥ ص ٢٢٦ .

(٧) راجع تحفة المحتاج : ٨ ص ٨٦ .

ما يجب لبعضنا على بعض عند التعرض (١) ، وقال الماوردي : « ويلزم لهم
يذل الجزية حقان : أحدهما الكف عنهم ، والثاني - الحماية لهم ، ليكونوا
بالكف آمنين وبالحماية محروسين . روى قانع (٢) عن ابن عمر قال :
كان آخر ما تكلم به النبي ﷺ أن قال : احفظوني في فمتي (٣) .

وقد استمد الفقهاء هذه الأحكام من سنة الرسول العظيمة كما جاء في
كتاب الأئمة من الرسول ﷺ لتقيف : وإن طعن طاعن على تقيف ، أو
ظلمهم ظالم ، فانه لا يطاع فيهم في مال ولا نفس ، وإن الرسول ينصرهم
على من ظلمهم ، والمؤمنون ومن كرهوا أن يلج عليهم من الناس فإنه
لا يلج عليهم ، وإن السوق والبيع بأفنية البيوت ، وإنه لا يؤمر عليهم
إلا بعضهم على بعض ، على بني مالك أميرهم ، وعلى الأحلاف أميرهم.. (٤) .

هذه الوثائق السياسية والأحكام الفقهية تدل على أن غير المسلمين
القديمين يتمتعون بحقوق باقي المواطنين المسلمين ، وأنهم في ضمان كافية
لممارسة حرياتهم وتطبيق شريعتهم ، مع إعفائهم من القيام بواجب الخدمة
المسكينة والمشاركة في القود عن حياض الوطن ، إلا إذا رضوا بذلك
باختيارهم ، وأساس هذا الاعفاء من واجب الجهاد مأخوذ من اتفاق الرسول
ﷺ مع اليهود في المدينة الذي ذكرنا بعض فقراته في مبحث المعاهدات .

(١) رد المختار على الدر المختار : ٣ - ٣٠٧ .

(٢) هو قانع المدني ، أبو عبد الله : من أئمة التابعين بالمدينة ، كان علامة في فقه الدين ،
كثير الرواية للحديث ، ثقة ، وهو دلي الأصل أضافه عبد الله بن عمر صغيراً في بعض
منازله ، توفي سنة ١١٧ هـ .

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي : ص ١٣٨ .

(٤) الأموال : ص ١٩١ .

واشتراك الذميين باختيارهم في الجهاد : لا يترض عليه بما روى أحمد
والبخاري ومسلم وابن ماجه من قوله ﷺ : « إنا لا نستعين بمشرك »^(١) ،
الذي يفهم منه عدم جواز انخراط الذميين في صفوف الجيش ؛ وذلك لأنه
حديث خاص بوقت الرسول عليه السلام حيث لم تكن الثقة متوفرة بغير
المسلم ، وكان المسلمون في ضعف ، وحجة النسخ أن الرسول ﷺ استعان
بصفوان بن أمية قبل إسلامه في حنين ^(٢) . وقال عليه السلام : « إن
الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر »^(٣) . ومن هنا صرح جمهور الفقهاء
بأنه لا بأس بالاستمانة بأهل الشرك ، ووفقوا بين الحديثين بأن المدار على
الحاجة ^(٤) . والقائلون بأن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة وهم الشافعية
والمالكية أوجبوا على الذمي مجاهدة أهل الحرب بالنسبة لقباب الآخرة ^(٥) .
وعلى كل حال : فإن إشراك الذميين في صفوف الجيش عائد تقديره لولاية
الأمور يفعلون ما يرونه محققاً للمصلحة العامة والسياسة الحكيمة .

وفي سجل التاريخ نرى أنه قد اشترك غير المسلمين في الحروب العربية ،
وكانوا مضرب الأمثال كما حصل من بني طلي في واقعة الجسر بقيادة المنقذ ،

(١) شرح مسلم : ١٢ ص ١٩٩ ، السطواني : ٥ ص ١٧٠ ، سنن ابن
ماجه : ٢ ص ١٠٠ .

(٢) راجع مشكل الآثار للطحاوي : ٣ ص ٢٣٩ .

(٣) العيني شرح البخاري : ١٤ ص ٣٠٧ .

(٤) راجع شرح السير الكبير : ٣ ص ١٨٦ ، المبسوط : ١٠ ص ٢٣ ، ١٣٨ ، المواقيت :
٣ ص ٣٥٣ ، حاشية المدوي : ٢ ص ٣ ، الأم : ٤ ص ١١٧ ، الوسيط : ٧ ق ١٤٣ ب
الحاوي : ١٩ ق ٣٧ ب ، الفرج الكبير : ١٠ ص ٤٢٧ وما بعدها ، البحر الزخار :
٥ ص ٣٨٣ .

(٥) راجع شرح تنقيح القصول : ٧٣ وما بعدها ، مسلم الثبوت : ١ ص ٨٧ ،
إيصال السالك في أصول الإمام مالك : ٢٤ .

وفي واقعة البويب اشترك في القتال أحد نصارى بني تغلب الذي قضى على زعيم الفرس ، وفي الحروب الصليبية قاتل بعض الصليبيين مع صلاح الدين الأيوبي لإعجابهم به (١) .

هذا الحق الاختياري في القيام بالجهاد بالنسبة للذميين لا نجد مثيلاً له في العصر الحاضر ، وإنما على العكس نجد الدول المتعدنة في عصر النور تضع في طلائع الجيش سكان المستعمرات والمحميات ، وأما الجنود والمواطنون الثابون بحسب الأصل للدولة الحامية فيكونون في مؤخرة الجيوش .

فإن هذا من عدالة الإسلام ورحمته بالناس كافة وإنعامه على من يستظل بحكم المسلمين بنعمة الحرية والحياة الكريمة .

هذا ما مرضت لبحثه في انتهاء الحرب بالصلح المؤقت (الهدنة) ، والصلح الدائم (عقد الذمة) تاركاً التفاصيل التي هي من صميم القوانين الداخلية ، لا سيما في عقد الذمة حيث لم أتعرض لمسائل كثيرة كشروط العقد ومركز الذمي في الإسلام ، لأن ذلك من اختصاص النظام الداخلي مما يتسع لرسالة علمية واسعة .

(١) راجع الرسالة الخالدة : ص ٢١١ .

الفصل الثالث

انتهاء الحرب بالفتح وآثاره

تمهيد في تسوية نظرية الفتح الاسلامي : - إن من الأمور المعروفة في السياسة عند جميع الناس أنه لا بد لشر مذهب أو لحاية مبدأ من قوة وراء الدعاة وسلطان يدعم المتضمين للمبدأ ، والاسلام ككل سلطان قائم على أساس مذهبي لم يدخر وسعاً في سبيل دعوته وتأييد اقتشارها في العالم (١) ، فلم يشذ الإسلام عن هذه القاعدة العامة في كل سلطان يعضد مذهباً دينياً أو دنيوياً ، والتاريخ بين أيدينا شاهد على ذلك (٢) .

-
- (١) راجع المرحع القول في الاسلام للدكتور نجيب الارمنازي : ص ١٨ .
(٢) رسم لنا الماوردي أصول السياسة الاسلامية في داخل البلاد وخارجها فقال : « اعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملثمة ستة أشياء هي قواعدها وإت هزمت : « وهي دين منيع وسلطان قاهر وعدل شامل وأمن عام وخبب دائم وأمل نسيح » .
ثم قال بعض العلماء : السياسة هي القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح ، وهي نومان : سياسة ظالمة فالعربة تحرمها ، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيراً من المظالم وتزدح أهل الفساد ويوصل بها إلى المقاصد العرفية ، فالعزيمة توجب الصبر اليأس والاعتداد عليها في إظهار الحق (راجع منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين : ص ٢٢٦ - ٢٢٧) فالسلطان =

وميزة الفتح الإسلامي تظهر في استقراره وعدم تألب الشعوب المغلوبة في وجه الفاتحين ، بسبب ما رأوه من تسامح المسلمين وكرم أخلاقهم وصدق وعودهم وعدالتهم ومحو عقبتهم ، فكان الفتح خالداً تفتح له القلوب والمقول فتستضيء بنور المعرفة واليقين ، فلا تلبث البلاد المفتوحة أن

= أمر ضروري لحماية الدين ، والسياسة العادلة أمر لازم في الشريعة . وهذان حرص عليهما المسلمون في فتوحاتهم ، لذلك حينما ظهرت انتفاضة فكرية كبرى وثورة عارمة مقدسة إلهية تندفق في قلب جزيرة العرب بالحير والسمو والمدنية ، وحينما دعم الدعوة الإسلامية سلطان قوي ووحدة سياسية منظمة وبرزت نواة الدولة الإسلامية الحصينة ، حينما بدا ذلك أحس العرب بخطر الاسلام ، ثم انتقلت آثار الخطر إلى الدول المجاورة لجزيرة من عرب وغير عرب . وعندما دقت أجراس الخطر مسامع هؤلاء رز الحقد اليهودي والسبيحي والوثني ، فتضافرت جميع قوى الطغيان والفر لقفاء على ما أحسوا به من شوكة الاسلام قبل استفحال أمره . فاضطرب المسلمون من العرب باعتبارهم نواة الاسلام أن يقفوا في وجه المعتدين والطامعين مندفعين عما أدركوه من أن الغلبة والسلطان شرط لإقامة الدين ، فسكال جيئهم باكليل الفار وتوجت حروبهم بانتصار ليس له في التاريخ مثل أو نظير ، وذلك بسبب ارتفاع منويات العرب بالدين الجديد ، وقوة الدعوة نفسها ورسالة مبادئها (انظر التاريخ السياسي للدكتور عبد المنعم ماجد - ١ ص ١٦٦ ، المدخل للفقه الاسلامي - ص ٧٩) وبما خالط بشاشة قلوبهم من إيمان صادق وعقيدة قوية وفكرة نيرة . ولكن هذه العقيدة مع قيود التقوى كانت درعاً حصيناً للحفاظ على المدينة والحضارة . وإذن تلك الثورة الكبرى الجديدة - رغم قلة أفرادها - لا غالب لها ما أراد صاحبها وجه الحق وحده (انظر حياة محمد ، هيكمل : ص ٢٩٧) فسار المسلمون من نصر إلى نصر ، ومن فتح إلى فتح وهم يشعرون بحاجة العالم أجمع إلى اصلاح ما فسد من الانظمة وما تلوث به العقائد والأخلاق ، فكان قبول الاسلام متجاوباً مع ما تتمطش اليه النفوس ، وما تنتظره من منفذ يرفع عنها حجب الظلام وغياب الضلالات . يدل لهذا ما قاله « هرقل » عظيم الروم لدحية الكلبي الذي حل اليه كتاب الرسول صلى الله عليه وسلم بدعوه إلى الاسلام قال : « وسألتك هل يرتد أحد منهم عن دينه بعد أن يدخله سخطه له فرمعت أن لا ، وكذلك الإيمان إذا خالط بشاشة القلوب . وسألتك هل يزيدون أو ينقصون ، فرمعت أنهم يزيدون ، وكذلك الإيمان حتى يتم » (راجع شرح مسلم - ١٢ ص ١٠٦ ، القسطلاني : ص ١٠٩) .

تندمج بالمسلمين وتصبح غيورة على الاسلام كالمسلمين الفاتحين ، بينما نرى البلاد التي فتحها غيرهم ، لا سيما اليوم تبقى خاضعة لهم ما بقي السيف مصلتاً فوق رؤوس أهلها ، حتى إذا آمنوا منهم غرة أو ضعفاً قاروا في وجههم وطردهم (١) .

وتشريع الحرب وبالتالي الفتح والغلبة هو آخر الطرق المشروعة مع المدعو في الإسلام ، حيث إن الأعداء إذا دعوا إلى الإسلام أو إلى المهادنة فأبوا ، كان معنى ذلك تبينتهم الغدر وانطواؤهم على الحق والخيانة ومبادرتهم بالمدوان قريباً ، فتكون حينئذ الحرب لتوقي ذلك الغدر . روى البخاري ومسلم عن عبد الرحمن بن عوف قال : قال رسول الله ﷺ : « يا أيها الناس لا تمنوا لقاء المدعو واسألوا الله العافية . فإذا لقيتموهم فاصبروا واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف » (٢) .

فروح التشريع الإسلامي تتفق مع ما يقرره القانون الدولي وتسير عليه الدول ، وهو أنه لا يلجأ إلى الحرب لفض المنازعات الدولية (٣) ، ولا يترف بالفتح (٤) كوسيلة مشروعة لتملك الاختصاصات الدوائية (٥) . ولكن الدول لا تطبق ذلك من ناحية السلوك الواقعي ، ولذلك فإن الضم الذي

(١) راجع سيرة عمر بن الخطاب للاستاذين علي الطنطاوي وأخيه ناجي - ص ١٠٩ وما بعدها .

(٢) صحيح البخاري : ٤ ص ٦٣ ، شرح مسلم : ١٢ ص ٤٦ .

(٣) مبادئ القانون الدولي العام للاستاذ حافظ غانم طبعة ١٩٥٩ - ص ٥٧٢ وما بعدها .

(٤) الفتح : هو احتلال إقليم الدولة - كله أو بعضه - بواسطة القوات العسكرية لدولة أخرى في أثناء الحرب الفائئة بينها وضم الدولة المنتصرة للإقليم المحتل بعد انتهاء الحرب ، أو بعد انتهاء العمليات العسكرية . (انظر القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٧١٩ ، مبادئ القانون الدولي العام طبعة ١٩٦١ للدكتور حافظ غانم : ص ٦٤١) .

(٥) حافظ غانم طبعة ١٩٥٩ ، المرجع السابق : ص ٣٣٣ ، أصول القانون الدولي

للاستاذين حامد سلطان وعبد الله العريان : ص ٤٦٦ .

يُحصل نتيجة لفناء (١) إحدى الدول المتحاربة وزوال شخصيتها الدولية
عمل يقرره القانون الدولي العام (٢) كما حصل بالنسبة لألمانيا من فناء
بعد الحرب العالمية الثانية حيث زالت عناصر الدولة ثم أُعيد تكوينها بعد
ذلك . وعلى كل حال فلا خير على الإسلام في اعترافه بمشروعية الفتح ،
فقد كان ذلك هو السائد عند الأمم الماضية ، ولم يعتبر الفتح غير مشروع
بين الدول إلا في السنين الأخيرة من عصرنا الحديث وذلك بعد تقرير
تحریم الحرب غير الدفاعية .

أما الفتح في الإسلام فقد أُجيز كما علمنا في الباب التمهيدي بشرط
أن تكون الدولة المفتوحة قد اعتدت على الإسلام ، أو ثبت لدى المسلمين
أنها تأخذ الالهيّة للاعتداء ، وذلك بالألا تكون بينهم معاهدة تمنع الاعتداء .
والفتح بضم الدولة المفتوحة إلى دار الإسلام ، على أن يكون الخاضعون
لهذه الدولة لهم ما للمسلمين ، وعليهم ما على المسلمين (٣) .

يظهر من هذا أن مشروعية الحرب في الإسلام لم تكن كما سبق أن
عرفنا إلا دفاعاً عن العقيدة ، أو تمكيناً من تقرير حرية انتشار الإسلام ،
وليس لإكراه الناس على الإسلام .

(١) الفناء : هو أن تنتهي الحرب نتيجة لواقعة مادية هي انهزام إحدى الدول المتحاربة
هزيمة قامة ، وخضوعها لدولة العدو التي تقرر ضم إقليمها إليها . فالقناء يترتب عليه انتهاء الحرب
القائمة وضم إقليم الدولة التي انهزمت إلى إقليم الدولة المنتصرة (راجع قانون الحرب للدكتور
جنيّة : ص ٤٣٦ ، حافظ فام طبعة ١٩٦١ : ص ٦٩٣ وما بعدها ، أو بنهايم - لوتراخت :
ص ٤٧٠ ، بريجز : ص ٩٧٧ ، ويزلي : ص ٦٦٢) .

(٢) حافظ فام ، طبعة ١٩٦١ : ص ٦٩٤ ، أبو هيف ، الطبعة الرابعة : ص ٧٨١ .

(٣) راجع القانون الدولي العام للاستاذ الدكتور حامد سلطان : ص ٧٠١ - ٧٠٢ .

ولذلك فإننا لا نؤيد ما يدعيه بعض المستشرقين مثل إرفنج من أن العرب كانوا مدفوعين نحو الفتوح بالحماس الديني ، وأن الحروب الإسلامية كانت حروباً دينية (١) . أي أنه ليس تناحر الأديان وتصارع العقائد والعداء الديني هو الذي حمل المسلمين على الفتح . فإن كانت قوة العقيدة هي التي تدفع المسلم إلى التفاني في الجهاد ، فهذا من أجل الطمع في الثواب الآخروي فقط . وقد سبق أن ذكرنا قول « أرنولد » المؤرخ الكبير في هذه المناسبة حيث قال : « ومن المؤكد أن هذه الفتوح الهائلة التي وضعت أساس الامبراطورية العرية لم تكن ثمرة حرب دينية قامت في سبيل نشر الإسلام » (٢) .

وإذا لم تكن الفتوحات الإسلامية حروباً دينية هدفها القضاء على الأديان المخالفة كما كان هدف الحروب الصليبية مثلاً ، فهي كانت من أجل المطالبة بتحقيق حرية امتداد الإسلام ولإعلام الناس برسالة السماء الأخيرة بما فيها من هدى وإصلاح وتقويم لأعوجاج الأوضاع الفاسدة . وحينما بلغ الإسلام هذه الناية توقف الفتح فلم يتجاوز الرقعة المعروفة التي وصلت إليها الفتوحات الإسلامية على جوانبه السند شرقاً وحدود فرنسا غرباً .

ثم إن الفتح الإسلامي لم تكن غايته ضم البلدان إلى الوطن الإسلامي لامتصاص دماء أهلها وسلب أموالهم وتدمير ممتلكاتهم واستغلال مواردهم الطبيعية وخيراتهم (٣) . ولكن غايته التمكين لقبول الدعوة الجديدة بإزالة العروش الظالمة التي وقفت في وجه المسلمين ضاربة بمصالح رعاياها

(١) انظر التاريخ السياسي ، ماجد : ١ ص ١٦٣ ، حياة محمد ، إرفنج : ص ١٨١ ،

٢١٠ ، دائرة المعارف العرية للبستاني : ٦ ص ٧٨٠ وما بعدها .

(٢) الدعوة إلى الإسلام ، الطبعة الثالثة : ص ٤٧ .

(٣) انظر للدخل لفقه الإسلامي للاستاذ محمد سلام مذكور : ص ٧٩ .

مرض الحائط ، كما كان الأمر في بلاد الفرس والروم ، أو الاستجابة لدعوة الشعوب المستضعفة لتخلص من حكم الدخلاء النافذين كما كان الأمر في مصر وشمال إفريقيا .

وإذن فلم يكن قصد العرب حب الدنيا واستعباد الشعوب وإقامة حكومة طالية علواً في الأرض واستكباراً ؛ لأن إرادة الملو على الخلق ظلم ، فإن الناس من جنس واحد يعضون كل ذلك ويبادونه^(١) . ولذا قال تعالى : « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والماقية للمتقين »^(٢) . وقال سبحانه محمداً للؤمنين غاية الفتح : « الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة ، وأمرؤا بالمعروف ونهوا عن المنكر والله عاقبة الأمور »^(٣) .

وعلى الجملة فلم تكن الفتوحات الإسلامية حروب استعمار وجباية ، وإنما كانت حروب تحرير وهداية .

وتبدو حقيقة مقصد المسلمين من فتوحاتهم مما نقله المؤرخون على ألسن قوادم ، مثل قول عبادة بن الصامت للمقوقس : « إنما رغبنا وهمتنا في الله واتباع رضوانه ، وليس غزونا لمدونا بمن حارب الله لرغبة في دنيا ولا طلب للاستكثار منها ... لأن غاية أحدنا في الدنيا أكلة يسد بها جوعته ليله ونهاره ، وشملة يلبسها ... لأن نعم الدنيا ليس بنعيم ورخاؤها ليس برخاء ، إنما النعيم والرخاء في الآخرة »^(٤) .

(١) إكليل الكرامة في مقاصد الإمامة ، صديق حسن خان : ص ٥ .

(٢) القصص - ٨٣ .

(٣) الحج - ٤١ .

(٤) فتوح مصر لابن عبد الحكم : ص ٦١ .

وبهذا يظهر أن الاسلام لا يرضى بالاستثمار مهما كان الثمن ولا يبيع لاتباعه الاستثمار أيضاً ، ولا يصح لأحد أن يشبه الفتوحات الاسلامية بالاستثمار كما يزعم بعض كتاب الغرب ، إذ أن هناك فرقاً كبيراً واضحاً بين مهمة الفتح الاسلامي والاستثمار الحديث .

فالاستثمار عقبة كأداء في سبيل تقدم الشعوب ، وتقارب المواطنين ، وتعاونهم الاقتصادي والثقافي ، وتمتصهم بوسائل الرفاهية المادية للمدينة الحديثة ، واستقرار علاقات الشعوب على قدم المساواة .

والاستثمار نوع من الاعتداء البدائي تنبذه الانسانية المهذبة ، وهو يتنافى مع مبادئ الحرية والمدالة والقانون ، لأنه يقوم على مبدأ التسلط السياسي أو الاقتصادي أو الثقافي .

أما الاسلام فقد سبق إلى إعلان حقوق الانسان وطبقها فعلاً في ميادين القضاء والفصل بين الناس ، وقرر مبدأ الكرامة الانسانية ، وحمى المثل العليا ، وأنصف المظلومين ، ونافح عن الفضيلة ، وعامل الشعوب المفتوحة بلامد بأجلى معاني الرفق واللين والرحمة والانسانية ، ولم يرهقهم بالأعباء المالية ، وهباً الأفكار وشحذ العزائم لمسير في أشواط المدنية والحضارة ، وفتح القلوب للاستمتاع بنور الهداية الإلهية ، وتصحيح المقائد الفاسدة ، دون إعنات ولا إكراه ، ولا تسلط ولا إذلال ، ولا ضغط سياسي أو اقتصادي ، وإنما شاعره إحقاق الحق ، وإنصاف المظلوم ، ومنع الاستعباد وإقامة الدين الخالص لله ، والتاريخ أسدق شاهد على ما نقول .

وهنا نتكلم عن الفتح من ناحيتين :

أولاً - مشروعية الفتح .

ثانياً - آثار الفتح .

أولاً - مشروعية الفتح :

الفتح والغلبة من طرق إنهاء الحرب في الاسلام ، وهذا ما عبر عنه الفقهاء بانتهاء الحرب بفتح البلاد عنوة وقهراً باستيلائهم عليها ، ويقصدون بالاستيلاء هنا : استقرار الفتح واستكمالها ، فما دامت المعركة ناشبة والقتال دائراً فإن الفتح لا يتحقق ، ولذا ذكر ابن قدامة الفتح في مقابلة الاسلام ، أو الصلح على مال جملة أو خراجاً مستمراً ، وفسر الكمان بن المهام العنوة بالذل والخضوع ، وذلك يستلزم قهر المسلمين لهم^(١) . وهذا المعنى وهو تمام الفتح يشترط أيضاً في القانون الدولي ، فإن مجرد احتلال إقليم الدولة في أثناء العمليات العسكرية لا يحدث تلقائياً ثمة أثراً في انتقال الإقليم المحتل من سلطة الدولة الأصلية إلى سلطة الدولة المحتلة ، وهو لا ينتقل من سيادة دولة الأصل إلا بعد الانتهاء من العمليات الحربية ، وصدر إجراء الضم إلى سلطة الدولة المنتصرة^(٢) .

وبلاحظ أن الفتح الذي ينيه فقهاؤنا هو فتح المسلمين لبلاد عدوم فلم يتعرضوا للحالة العكسية : وهو فتح العدو لبلاد المسلمين ، إذا قدر ذلك . وكل ما ذكروه كالامامية والزيدية والشافعية هو أن بلاد الاسلام لا تملك بالقهر والاستيلاء^(٣) . وإذا تم ذلك كما هو الأمر في فلسطين فيجب على

(١) انظر فتح القدير : ٤ ص ٣٠٣ ، حاشية الشلي على الزيلعي : ٣ ص ٢٤٨ ، المعنى : ٨ ص ٤٨٩ ، الأحكام السلطانية للماوردي : ٤٧ ص ١٣٢ ، لأبي جلي : ص ٣١ ، ١٣٠ .

(٢) راجع القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٧٢٠ .

(٣) مفتاح الكرامة : ٧ ص ٧ - ٨ ، البحر الزخار : ٣ ص ٣٠١ ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٨ .

المسلمين قاطبة أن يتعدوا لحد الدوان وتطير البلاد . أما بالنسبة للمسلمين
الذين يظنون تحت حكم العدو فهل يجب عليهم أن يهاجروا ؟

يرى المالكية والزيدية والطاهرية ان الهجرة تجب في هذه الحالة إلا
عند العجز عنها . او لمصلحة او عذر . والوطن والمال كل ذلك ملغى في نظر
الشرع ، وقد طبق ذلك على حالة الأندلس (١) . ودليلهم قوله ﷺ - فيما
رواه أبو داود والترمذي - : « أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين
لا يترايا ناراحما » (٢) .

ويرى جمهور الفقهاء - منهم الإمامية والإباضية : أن الهجرة لا تجب
إذا تمكن المسلم من إقامة شعائر دينه (٣) . ودليلهم ما روى الجماعة إلا ابن
ماجه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ يوم فتح
مكة : لا هجرة بعد الفتح ، ولكن جهاد ونية ، وإذا استنفرتم فانفروا (٤) .
وروى البيهقي عن الزهري عن صالح بن بشير بن فديك (٥) . قال : جاء
فديك إلى رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله ، إنهم يزعمون أن من لم
يهاجر هلك فقال رسول الله ﷺ : يا فديك أقم الصلاة وآت الزكاة
واهجر السوء ، واسكن من أرض قومك حيث شئت . قال : وأظن أنه

(١) فتح العلي المالك للشيخ عليش : ١ ص ٣١٧ - ٣٢٧ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٦٩ .

(٢) منتخب كثر العمال من مسند أحمد : ٢ ص ٣١٧ .

(٣) راجع الأم : ٤ ص ٨٤ ، شرح البر الكبير : ١ ص ٦٨ ، تصحيح الفروع :

٢ ص ٥٨٣ ، الشرح الرضوي : ٣ ص ٣٠٣ ، شرح النيل : ١٠ ص ٣٩٤ ، الروضة البهية :
٢١٧ ص .

(٤) فتح الباري : ٦ ص ١٤٣ ، ٢١٨ ، البيهقي شرح البخاري : ١٤ ص ٨٠ .

(٥) بغير بن فديك له رؤية ولأبيه صبة وهذا الحديث رواه صالح ابنه عنه وهو رواه
عن أبيه بغير الكسبي . وقد وزدنا من طريق الأوزاعي عن الزهري ، ورواه الأوزاعي من
طريق آخر . (راجع أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير الجزري : ١ ص ١٩٨) .

قال : تكن مهاجراً^(١) . قال الرازي : الأصح أن الهجرة اقتطعت بفتح مكة ، لأن عندنا صارت مكة بلد الإسلام^(٢) . وأما حديث جنادة بن أبي أمية^(٣) : « لا تنقطع الهجرة ما دام الجهاد » . فهو غير مخالف لسابقه ، لأنه قد يحتمل أن يكون أراد بذلك الكفار من أهل مكة الذين كانوا يقاتلون حتى فتحت عليهم بما فتح الله به عليهم^(٤) . وأما حديث معاوية - فيما رواه أحمد وأبو داود - « لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة » ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها^(٥) . فالمراد به هجرة السوء لا الهجرة المذكورة في الآثار الأولى ، ألا تراه يقول : حتى تنقطع التوبة . أي إغا الهجرة التي يهجر بها ما كان قبلها بما قطعت التوبة ، وقد دل على ذلك ما قد روي عن رسول الله ﷺ مما فيه تفرقة بين هاتين الهجرةين^(٦) .

هذا ما قاله الطحاوي ، وفي تقديري أن الهجرة لها معنى اصطلاحى شرعى معروف ، وهو الانتقال من بلد إلى بلد لغرض شرعى وهو أمر ضروري لمن افتقد في بلد ما الأمان على نفسه وعرضه وماله وإقامة شئامه دينه ، قال الله سبحانه : « إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم ، قالوا : فيم كنتم ؟ قالوا : كنا مستضعفين في الأرض » ، قالوا : ألم تكن أرض

(١) سنن البيهقي : ٩ ص ١٧ .

(٢) راجع تهذيب الرازي : ٤ ص ٣٩١ .

(٣) هو جنادة بن أبي أمية الأزدي ثم الزهراني : مختلف في صحبته روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن جماعة من الصحابة . ذكره ابن سعد في الطبقة الأولى من تابعي أهل الشام مات سنة ٨٠ هـ . وكان ثقة صاحب فزو .

(٤) مشكل الآثار للطحاوي : ٣ ص ٢٥٨ .

(٥) سنن أبي داود : ٣ ص ٧ .

(٦) مشكل الآثار : ٣ ص ٢٥٨ .

الله واسعة فتهاجروا فيها ، فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيراً ،^(١) فهذا تشريع دائم لا مجال للخروج عن أحكامه في مثل الحالات التي ذكرناها .
أما من الناحية السياسية العامة فسواء أقلنا بوجوب الهجرة أو بعدم وجوبها ، فإنه يلزم المسلمين إلقاء قد يتمكن العدو من الاستيلاء على بلادهم في العصر الحاضر أن يظلوا في تلك البلاد ، ولا يهاجروا حتى يتاح لهم طرد العدو بمعونة سائر المسلمين في بقية الأمصار ، وإلا ترتب عليه حصول مفسدة وهي زوال بلاد المسلمين بالتدريج . وحيث لا يبقى مقر لهم يستطيعون فيه ممارسة القدر الضروري من شعائهم ، قال الشافعية في هذا الصدد : لو رجا المسلم ظهور الإسلام بمقامه أو قدر على الامتناع في دار الحرب بالاعتزال والقتال ، فهذا يجب عليه أن يقيم في دار الحرب . ولو قدر على الامتناع والاعتزال ثم (أي في بلاد الإسلامية) ولم يرج نصرة المسلمين بالهجرة كان مقامه واجباً ؛ لأن محله دار إسلام فلو هاجر لصار دار حرب ، ثم إن قدر على قتالهم ودعائهم للإسلام لزمه وإلا فلا^(٢) .

وعلى هذا فمن الواجب على سكان فلسطين البقاء في ديارهم ومقاومة العدو بمعونة بقية المسلمين حتى يتم تطهير البلاد من العدو البغيض ، والهجرة وإن اعتبرت في العصر الحاضر حقاً طبيعياً ومظهراً من مظاهر الحرية التي يتمتع بها الأفراد ، وعلى الدولة أن تيسر مبدئياً سبلها ، ولكن مادام ذلك لا يتعارض مع الصالح العام والاعتبارات القومية^(٣) .

(١) النساء - ٩٢ .

(٢) راجع الروضة : ٢ ق ١٢٦ ، الحاوي : ١٩ ق ١٨ ، تحفة المحتاج : ٨ ص ٦٢ ، نهاية المحتاج : ٧ ص ٢١٨ .

(٣) راجع القانون الدولي العام للدكتور محمود فوق المادة : ٣٢٥ .

ثانياً - آثار الفتح :

يتم الفتح بعد الاستيلاء عنوة على بلد آخر كما عرفنا . والكلام في الآثار المترتبة عليه يتضح بعد انتهاء الحرب . وأول هذه الآثار هو انتقال السيادة إلى الدولة الفاتحة ، فتصبح إرادتها هي الحاكمة والمصرفة في جميع شؤون البلد ، وتكون قوانينها وتشريعاتها هي المختصة في حل جميع القضايا وما ينشأ من منازعات ، وبذلك تنتهي الحرب ويمود السلام .

والذي يهمنا في هذا الموضوع هو أثر الفتح بالنسبة للأموال والأشخاص . في حالة إسلام المغلوبين فإن الإسلام يصون دماءهم وأموالهم ويصير لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ، ويقرون على ما ملكوا من بلاد وأموال . قال رسول الله ﷺ : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله ، فإذا قالوا عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها ، وتصير بلادهم إذا أسلموا دار إسلام تجري عليهم حكم الإسلام .

فإذا لم يسلموا فقد قرر فقهاؤنا أنه تنقسم أموالهم من عقارات ومنقولات ونسب ذرائعهم - أي كما هو شأن الحكم السائد في الحروب الماضية - ويقتل من لم يحصل في الأسر منهم ، ويكون ولي الأمر مخيراً في الأسرى بين أمور : هي القتل والاسترقاق والمن والفداء وضرب الجزية^(١) ، على تفصيل بين فقهاءنا عرضناه في فصل الأسرى والجرحى سابقاً .

فإذا أسلم البعض وبقي الآخرون على دينهم فيطبق الحكم السابق من الحالتين .

(١) راجع فيما سبق فتح القدير : ٤ ص ٣٠٣ ، تبين الحقائق للزيلعي : ٣ ص ٢٤٨ القوانين الفقهية لابن جزي : ص ١٤٨ ، الأحكام السلطانية للماوردي : ص ٤٦ - ٤٧ ، لأبي بلي : ص ٣١ .

والكننا نحن - في حالة عدم إسلام سكان البلاد الأصليين - رجحنا في بحث أموال المدو أن حكم الأرض يفوض أمرها إلى ولي الأمر لقسمتها بين الفاعين ، أو تركها وفقاً على مصالح المسلمين في يد أصحابها بعد وضع ضريبة شخصية : هي الجزية على الأشخاص القادرين ، والخراج على الأرض المنتجة . ونظراً لأن البلدان الواسعة ليس من المصلحة قسمتها ، فترك بيد أهلها يقومون على زراعتها واستغلالها في نظير دفع مؤوتها ، وهي ضريبة الخراج كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه في سواد العراق والشام ومصر ، وأقره بقية الصحابة فكان إجماعاً .

وأما المنقولات فهي من حق الفاعين ، وقد رجحنا أنه لولي الأمر أن لا يقسمها أيضاً كما هو رأي بعض العلماء .

وقد أبدينا رأياً آخر في هذا الموضوع ، وهو أنه يجب التمييز بين أموال المدو العامة أو الحرية ، وهذه هي التي ينمها الفاتحون ، وبين أموال الأفراد غير المحاربين ، وهذه لا يصح اغتنامها نظراً لتغير مدلول الحرب وحصر نطاقها اليوم في الجيوش المنظمة بعد أن كانت في الماضي تم الشعوب المتحاربة .

وأما الأشخاص القاطنون في البلد المفتوح مهم إما مسلمون ، حكمهم حكم المسلمين في كافة الحقوق والواجبات ، وإما ذميون يرتبطون بمقد الذمة لإثبات ولائهم للحكم الإسلامي . ويمدون مواطنين ، لهم ما للمسلمين ، وعليهم ما عليهم مع بعض الاعفاءات في أصل الحكم الإسلامي ، وإما أجانب ياملون معاملة المستأمن كما عرفنا ، وإما أسرى حرب بسبب اشتراكهم في القتال .

وقد قررنا أن التشريع الدائم في الإسلام بالنسبة للأسرى إما المنع وإما الفداء أو جعلهم ذميين . والمن عليهم بعد فتح بلادهم بتركهم أحراراً

في بلاد المسلمين ، واعتبارهم ذميين إن لم يسلموا ، كان هو السائد إبان الفتوحات الإسلامية ، وكذلك كان يمن على أراضيهم وأموالهم بعد وضع الخراج عليهم للمحافظة على ولاء البلاد المفتوحة .

وكان يقام والٍ مسلم على البلد المفتوح يشرف على تنظيم الأوضاع العامة ، وتنفيذ الأحكام وإنصاف المظلومين وجباية الضرائب للاتفاق على ما تحتاجه رعاية المصالح العامة والمرافق الضرورية ؛ وتصبح الولايات التابعة لسلطة واحدة عليا كأنها في نوع من الحكم يسمى بالاتحاد المركزي الذي تفقد فيه الولايات سيادتها الخارجية وتستقل بإدارتها الداخلية^(١) كما هو معروف من نظام الإدارة المركزية في الاسلام .

والذميون في هذه الولايات كانوا يتمتعون بقدر من الاستقلال فيما يدينون به وفي أقضيتهم وفي إعفائهم من بعض الواجبات ، كما عرفنا في بحث آثار عقد الدمة ، بل إن لكل إقليم الحق في تقرير مصيره مع الاحتفاظ بالملاقات الطيبة مع المسلمين للقيام بواجبهم الإصلاحى في تبليغ رسالة السماء بما تضمنته من هدى وحق وخير .

وليس من الضروري أن يكون سكان الولايات المفتوحة مرتبطين بعقد دمة ، فإنه يجوز أن يكتبى بولائهم للمسلمين على أساس معاهدة ود وصداقة ، وبدون قيامهم بأي التزام مالى للحكومة الإسلامية كما عرفنا في بحث المعاهدات .

فإن هذا من أثر الفتح في قانون الحرب بين الدول ؛ فإن الدولة الفاتحة تتولى جميع السلطات السياسية ، والإدارية ، والتشريعية والقضائية وسائر حقوق السيادة بالمعنى المفهوم حديثاً ، وعلى الجملة فإن البلد المفتوح يصبح قطعة من بلاد الفاتحين .

(١) راجع قانون الدستوري للاستاذين الدكتورين عثمان خليل وسليمان الطماوي :

الفصل الرابع

انتهاء الحرب بترك القتال

الثبات :

ثبات الجيش في خطوط الدفاع ورباطة جأشه أمام هجمات العدو من أم دعائم الحرب ، وركائز الفوز والانتصار ، وقد اهتم القرآن الكريم بأمر الثبات ، فقال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون » (١) . هذا تعليم من الله لمبادئ المؤمنين آداب اللقاء وطريق الشجاعة عند مواجهة الأعداء . والثبات : هو أن يوطنوا أنفسهم على اللقاء ولا يحدثوها بالتولي (٢) . قال الله سبحانه : « يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون » (٣) . وبأمر الله عز وجل بملزمة الثبات في المعركة فيقول : « فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون والله معكم ولن يتركم أعمالكم » (٤) . لان الرضا بالاستسلام حينئذ تخاذل ، وإقرار للعدوان والتسلط والقهر .

(١) الاقبال - ٤٥ .

(٢) راجع تفسير الرازي : ٤ ص ٣٧١ .

(٣) آل عمران - ٢٠٠ .

(٤) محمد - ٣٥ .

قال أبو بكر في كتابه إلى خالد « احرم على الموت قوهب لك الحياة » . ومن أمثال العرب « الشجاعة وقاية والجبن مقتلة » (١) .

وقد قال الفقهاء : المتبر في وجوب الثبات في زماننا الطاقة (٢) أي أن الفرار من العدو يستمد على تقدير قائد الجيش بحسب ما يزن به قواه وما يعرفه من قوى عدوه بالتجسس والاستطلاع ، لأن أنظمة القتال قد تغيرت وأصبحت تعتمد على الأسلحة والمدد الحديثة ، أما عدد القوات فلم يعد له ذلك الاعتبار الأهم . قال ابن الماجشون ورواه عن مالك : « إن ضئف المسلمين الذين لا يجوز الفرار عنهم إنما يستبر في القوة لا في العدد ، وإنه يجوز أن يفر الواحد عن الواحد إذا كان أعتق جواداً منه ، وأجود سلاحاً ، وأشد قوة » (٣) .

وقوانين الحرب السائدة تقضي بقتل الجندي الذي يفر حال القتال كيلا يكون سبباً في زعزعة صفوف الجيش ، وسريان روح الوم والضعف في بقية الجنود فتكون الهزيمة بعدئذ .

الفرار :

ولا يجوز الفرار أمام العدو إلا إذا كانت ذلك من أجل التدابير الحربية ، وترتيب الخطط الدفاعية أو الهجومية ، والله سبحانه رخص للمسلم أن يهرب ليكر على عدوه مرة ثانية ، أو لينضم إلى حامية من الجيش

(١) العقد الفريد : ١ ص ١١٦ .

(٢) راجع مخطوط السندي : ٨ ق ٢٠ ، الفتاوى الهندية : ٢ ص ١٩٣ ، المنتقى

٣ ص ١٧١ ، القدماء المهدات : ١ ص ٢٦٣ ، تحفة المحتاج : ٨ ص ٣٣ .

(٣) بداية المجتهد : ١ ص ٣٧٤ .

في بقعة أخرى لتركيز الدفاع في منطقة استراتيجية مثلاً . قال الله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفاً فلا قولهم الأدبار ، ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير » (١) .

كذلك يجوز للجندي إذا لم يكن معه سلاح أن يفر في وجه من يراه مدججاً بالسلاح ، وكذلك إذا عجز لمرض أو نحوه (٢) .

ترك القتال .

وإذا كان ثبات الجنود فرادى عند التحام القتال ضرورة حربية وفضيلة سامية ، فإنه قد يكون الانسحاب الجماعي والانصراف عن القتال من قبل الجيش كله نصراً وعزاً ، ومأثرة حربية تذكر فتشكر ، فإذا رأى قائد الجيش المصلحة في الانصراف عن الحرب ، إما لضرر في الإقامة بسبب حوادث الطبيعة ، أو لإدراك مصلحة بخشى فواتها إذا استمر القتال ، أو للمحافظة على الجيش أمام قوة حربية هائلة لمدو ، فيجوز حينئذ الانسحاب بعد تنظيم خطته مثلاً يفر الجيش فيؤتى من الخلف . وقد كان انسحاب جيوش جرارة في الحريين الماليتين مدعاة للمعجب والتقدير في مصر الحديث ، وكان انسحاب الجيش المصري في المدوان الثلاثي في عام ١٩٥٦ م من صحراء سيناء عبقرية حربية فوتت على العدو مكروه وحيله في القضاء على الجيش على غفلة منه ، ثم يتم الاستيلاء على قناة السويس .

(١) الاغفال - ١٥٠ .

(٢) راجع فرح البير الكبير : ١ ص ٨٧ ، مخطوط السندي : ٨ ق ٢٠ ، المقدمات المهدات : ١ ص ٢٦٣ ، الروضة : ٢ ق ١١٨ ، الوسيط : ٧ ق ١٤٧ ، الروضة البية : ١ ص ٢١٩ ، المختصر النافع في فقه الإمامية : ١١٢ .

ولا غرابة في هذا فالمسلمون يجدون في تشريعهم الخلف وسلامة
فطرتهم النهج الاغر لحفظ سلامة جيوشهم دون أن يظن بهم تفريط أو
تهور كما يدعي ذلك بعض المستشرقين (١) . قال الله تعالى : « ولا تلقوا
بأيديكم إلى التهلكة » (٢) . وإذن فنحن يجب أن نميز بين ضرورة المصاراة
والثبات أمام العدو في وقت ، وضرورة الانصراف عن القتال في وقت
آخر ، وطبيعي أن هذا يظهر فيما إذا كان المنصرف هو المهاجم .

قال الامام الشافعي رضي الله عنه : إذا ضعف المسلمون عن قتال
المشركين أو طائفة منهم لبعدها عنهم أو كثرة عددهم ، أو خلة بالمسلمين
أو بمن يليهم منهم ، جاز لهم الكف عنهم ومهادتهم على غير شيء يأخذونه
من المشركين ، ثم قال : إذا التحم قوم من المسلمين غافقوا أن يُصطلحوا
لكثرة العدو وقتلهم وخلة فيهم ، فلا بأس أن يعطوا في تلك الحال شيئاً
من أموالهم على أن يتخلصوا من المشركين ، لأنه من معاني الضرورات
يجوز فيها مالا يجوز في غيرها (٣) .

وقريب من هذا ما رآه الأوزاعي من تجويزه الصلح مع العدو ولو
كان يبذل مال في كل عام إذا كان لا طاقة بالمسلمين أمام عدوهم ، أو
وقعت فتنة بين المسلمين في داخل بلادهم غافقوا عدوهم (٤) .

وإذا كان الكف يجوز يبذل مال لحماية الجيش ، فهو أجوز إذا تم

(١) انظر الحرب والسلام ، مجيد خدوري : ص ١٣٣ .

(٢) البقرة - ١٩٥ .

(٣) الأم : ٤ ص ١١٠ .

(٤) اختلاف الفقهاء للطبري : ص ١٧ وما بعدها .

بدون شيء وعلى غير علم من العدو كيلا تتاح له الفرصة ونسول له نفسه بالبطش بالمسلمين .

والخلاصة أن الشافعية قالوا : إذا جاز الفرار نظر : إن غلب على ظنهم أنهم إن ثبتوا ظفروا استحب الثبات . وإن غلب على ظنهم الهلاك ففي وجوب الفرار وجهان . قال الامام : إن كان في الثبات الهلاك المحض من غير نكابة وجب الفرار قطعاً ، وإن كان فيه نكابة ، فوجهان : أحدهما لا يجب لكن يستحب (٢) .

وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى : على المسلم أن يقاتل ما أمكنه ، وينهزم إذا عجز وخاف القتل ، وليس ذلك بفرار من الزحف ، والممتنع في ذلك غالب الظن (٣) .

وقال محمد : لا بأس بالانهزام إذا أتى المسلم من العدو ما لا يطيقه ، ولا بأس بالصبر أيضاً بخلاف ما يقوله بعض الناس : إنه إلقاء النفس في الهلكة ، بل في هذا تحقيق بذل النفس لا بقاء مرضاة الله (٤) . ولكننا نرى أن جواز الصبر في كلام محمد منصب على الحالات الفردية لا الحالات الجماعية التي لولا ترك القتال لكان سحق الجيش بكامله (٥) ، وفي ذلك إلحاف ضرر عام بالمسلمين ، وهو لا يجوز ، فإن الفقهاء عللوا تعيين فرضية الجهاد في حالة دخول العدو بلدة للمسلمين بأن ذلك لا متنازع الاستسلام

(١) الروضة للنووي : ٢ ق ١١٨ ، الوسيط للقرطبي : ٧ ق ١٤٧ ، قارن الأم : ٤ ص ٩٢ وما بعدها : ص ١٦٠ ، التنبيه : ق ١٤٣ ، المهذب : ٢ ص ٢٣٣ .

(٢) فتاوى الولوالجي : ٢ ق ٢٧٥ ب .

(٣) راجع شرح السير الكبير : ١ ص ٨٨ ، ٣ ص ٢٣٨ ، المبسوط : ١٠ ص ٧٦ .

(٤) انظر شرح السير الكبير ، طبعة الجامعة : ١ ص ٢٩٨ .

لكافر لأنه حينئذ ذل ديني (١) . ومعنى هذا أن ترك القتال الذي يحفظ جماعة المسلمين ، ويمنع عنهم الذلة والمسكنة يعتبر من ألزم الواجبات في الاسلام . وهكذا فإنه يجوز الانصراف عن القتال ، بل يجب ذلك في حالات التيقن من الهلاك ، أو ظن التلف أو حال السجز عن الحرب ، أو إذا نفذ السلاح أو لم يتلام مع أسلحة العدو . وبذلك قال الفقهاء من المالكية وحنابلة وشيعة وزيدية وإمامية وإباضية (٢) .

وقد تلخص المهادوية هذه الحالات بقولهم : يجوز الفرار إلى منعة من جبل أو نحوه وإن بدت ، ونخشية استئصال المسلمين ، أو ضرر عام للاسلام ، وأما إذا ظن المسلمون أنهم يُطلبون إذا لم يفروا ففي جواز فرارهم وجهان : قال الامام يحيى : أحسبها أنه يجب الحرب لقوله تعالى : د ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ، (٣) . والمعلوم أن هذه الآية وإن كان سبب نزولها — كما روى أبو داود — عن أبي أيوب الأنصاري (٤) هو التفات الانصار إلى زراعتهم وأموالهم وتركهم الجهاد (٥) ، فإنه كما يقول

(١) انظر مجيبرمي الخطيب : ٤ ص ٢٢٩ .

(٢) انظر المنتقى على الموطأ : ٣ ص ١٧١ ، الحرفي ، الطبعة الثانية : ٣ ص ١٣٣ وما بعدها ، ١٤٠ ، الشرح الكبير : ١٠ ص ٣٨٨ ، كشف القناع : ٣ ص ٣٥ ، تصحيح القروع : ٣ ص ٥٨٥ ، البحر الزخار : ٥ ص ٤٠٢ ، الشرح الرضوي : ٣٠٦ ص ٣٠٦ ، شرح النيل : ٧ ص ٣٧٧ .

(٣) البقرة — ١٩٥ نيل الاوطار : ٧ ص ٢٥٣ .

(٤) هو خالد بن زيد بن كليب بن ثعلبة ، أبو أيوب الأنصاري ، من بني النجار : صحابي شهد الغبة وبدراً وأحداً والخندق وسائر المشاهد ، توفي في أصل حصن القسطنطينية سنة ٥٥٢ .

(٥) نيل الاوطار : ٧ ص ٢١٠ ، تفسير الكشاف : ١ ص ٢٦٠ .

الأصوليون : « العبارة بمصوم اللفظ لا بخصوص السبب » . فهي تشمل كل إلقاء باليد إلى التهلكة في الجهاد وغيره .

هذه هي أقوال الفقهاء في جواز ترك القتال . ولا نعلم لها ما يؤيدها من الحوادث في التاريخ الإسلامي التي عدت ترك القتال فيها قد أنهى حالة الحرب بين المتنازعين .. من هذه الحوادث :

(١) روى أحمد وأبو داود عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : بعث رسول الله ﷺ سرية قبل نجد وأنا فيهم ، لحاص المسلمين حبيصة (بني انهزموا من المدو) فلما قدمنا المدينة قلنا : نحن الفرارون ، فقال النبي ﷺ : بل أنتم المكارون (١) في سبيل الله ، أنا لكم فئة ، لترجموا مني إلى الجهاد في سبيل الله ، (٢) . فهذا إقرار من الرسول صلوات الله عليه لفعل هذه السرية التي لم تستطع متابعة القتال أمام قوة الأعداء وإن كانت حالة الحرب ما زالت قائمة معهم .

(٢) قصة حصار الطائف المشهورة : عن عبد الله بن عمرو قال : حاصر رسول الله ﷺ أهل الطائف فلم يزل منهم شيئاً فقال : إنا قافلون إن شاء الله . قال أصحابه : زجع ولم تفتحه ؟ فقال لهم رسول الله ﷺ : اغدوا على القتال فغدوا عليه ، فأصابهم جراح ، فقال لهم رسول الله ﷺ : إنا قافلون غداً ، قال : فأعجبهم ذلك فضحك رسول الله ﷺ (٣) . وفي رواية أن عمر بن الخطاب قال لرسول الله ﷺ :

(١) المكارون أي الكرارون الطائفون الراجعون إلى الجهاد مرة أخرى .

(٢) نيل الاوطار : ٧ ص ٢٥٢ ، سنن أبي داود : ٣ ص ٦٣ .

(٣) شرح مسلم : ١٢ ص ١٢٣ .

أو ما أذن لك فيهم يا رسول الله ؟ قال : أفلا أؤذن بالرحيل ؟ قال : بلى ، فأذن عمر بالرحيل (١) .

ففي هذه القصة جواز انسحاب الجيش إذا خاف به الأمر واشتد عليه الحصار رغم أن النبي علم أو رجا أنه سيفتح الطائف ، قال ابن القيم : مما يستفاد من هذه القصة أن الإمام إذا حاصر حصناً ، ولم يفتح عليه ورأى مصلحة المسلمين في الرحيل عنه لم تلزمه مصابرة ، وجاز له ترك مصابرة ، وإنما تلزمه المصابرة إذا كان فيها مصلحة راجحة على مفسدتها (٢) .

(٣) أفعال الصحابة تدل على جواز الانصراف عن القتال . قال عمر رضي الله عنه : « أنا فئة كل مسلم » يشير بذلك إلى قوله تعالى : « ... أو متحيزاً إلى فئة » (٣) ، وكانت جيوشه تغلق الآفاق بمصر والشام والعراق وخراسان . وانهزم رجل من القادسية فأتى المدينة إلى عمر رضي الله عنه فقال : يا أمير المؤمنين هلكت ففررت من الزحف ، فقال عمر رضي عنه : أنا فئتك ، وقال عمر أيضاً : رحم الله أبا عبيد لو كانت تحيز إليّ لكنت له فئة (٤) . فهذا يدل على جواز الفرار بنية التحيز إلى فئة كما هو رأي الشافعية وغيرهم السابق ذكره .

(٤) ومن أفعال الصحابة : صنيع خالد بن الوليد في غزوة مؤتة بالشام . فبعد أن قتل ثلاثة قواد من المسلمين (٥) أخذ الراية سيف من

(١) زاد المعاد : ٢ - ١٩٧ ، سيرة ابن هشام : ٢ - ٤٨٤ .

(٢) زاد المعاد : ٢ - ١٩٩ .

(٣) الاغفال - ١٥ .

(٤) راجع المغني : ٨ - ٤٨٥ ، المذهب : ٢ ص ٢٣٣ ، الاحكام السلطانية للماوردي :

ص ٤٢ ، مذكرة التفسير الثالثة بكلية الشريعة بالازهر : ٦ .

(٥) وم زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب وعبد الله بن رواحة .

سيوف الله - كما قال الرسول - وهو خالد بن الوليد ، فرأى تفرق صفوف المسلمين وتضعف قوتهم المنوية ، فأحدث انقلاباً في تنظيم صفوف الجيش الاسلامي ، فخيّل للروم أن مدداً كبيراً قد جاء من عند النبي ﷺ ، فتقاعسوا عن مهاجمة خالد فأمر جنده بالتراجع مع حماية ظهورهم ، وظل يحاشي بمحيشته (١) ، ويتربص المدو حتى تم الانسحاب الذي سر منه الروم كثيراً ، فلما عاد الجيش إلى المدينة تلقاهم رسول الله ﷺ والمسلمون ، وجعل الناس يحثون على الجيش التراب ، ويقولون : يا فرار فررتم في سبيل الله ! فيقول رسول الله ﷺ : ليسوا بالفرار ولكنهم الكفرار إن شاء الله تعالى (٢) .

فهذا فعل صحابي أقره رسول الله ﷺ واعتبره المسلمون نصراً ، ولولا عبقرية خالد الحربية في تنظيم خطة الانسحاب وتديرها لكان القضاء المبرم على الجيش الاسلامي الذي لا يزيد عدده عن ثلاثة آلاف أمام جموع هرقل من الروم والعرب وجحافل الجرارة .

(٥) وفيما بعد عصر الصحابة نجد أثراً لاتباع خطة الانسحاب عند المسلمين . فقد ذكر المؤرخون أن معاوية بن أبي سفيان أو ابنه يزيد ، في حصار القسطنطينية الأول بعد أن طال لمدة سبع سنوات ، وأحرق الاسطول الاسلامي ، أمر بالانسحاب العرب من جزيرتي رودس وأرواد ،

(١) حاشاء محاشاة : أعطاه حاشية ، والحاشية : الجانب والناحية ، وإذا قلت : حاشى لزيد هذا من التنحي ، والمعنى قد تنحى زيد من هذا وتباعد عنه كما تقول : تنحى من الناحية (راجع لسان العرب : ١٨ - ١٩٨) .

(٢) راجع سيرة ابن هشام : ٢ - ٣٨٢ ، الروض الأنف للسيبلي : ٢ - ٢٦٠ ، مجمع الزوائد : ٦ - ١٥٦ ، البداية والنهاية : ٤ - ٢٤٨ ، تاريخ الطبري : ٣ - ١٠٩ .

والسحبوا أيضاً من قبرص أمام الاسطول اليوناني^(١) . كذلك لما طال حصار القسطنطينية الثاني بقيادة مسلمة بن عبد الملك بدون جدوى نتيجة الكوارث الطبيعية أمر عمر بن عبد العزيز بالانسحاب الجيوش في سنة ٩٩ هـ / ٧١٧ م بعد أن زود المسلمين بالموثون والعدد ، وإن اضطروا إلى القتال وهم يتقهقرون^(٢) .

هذه وقائع تاريخية سردها لنم أن المسلمين اعتبروا ترك القتال طريقاً من طرق إنهاء الحرب قولاً وعملاً ، إلا أنه في الواقع لا يعتبر ترك القتال منياً للحرب من الناحية الشرعية المستقرة ، إنما ذلك من الناحية المادية الفعلية فحسب أي أن حالة الحرب تظل قائمة ، لأن المسلمين لا يعتبرون الحركة حاسمة في مثل هذه الحالة ، وإنما ما يزال عالماً بأذهانهم العودة إلى الحرب من جديد حتى يتجلى موقف العدو ويتحدد مركزه ، إما بالدخول في الاسلام أو بتقد معاهدة لكي يتحقق أمن الجانب وتسود الأمانينة في ربوع المسلمين من تلقاء عدوهم الذي ينتظر الفرصة المواتية للانقضاض عليهم .

وكذلك الحال في القانون الدولي فإن وقف القتال وعودة العلاقات السلمية بين دولتين (الاتفاق الضمني) دون عقد معاهدة صلح ، والذي يعتبر من طرق انتهاء الحرب يخلق حالة دولية غير واضحة ، لعدم تحديد نية المتحاربين من وقف القتال أهو نهائي ، فتعود حالة السلم بملاقاتها الطبيعية ، أم هو مؤقت فتظل حالة الحرب قائمة ؟ . وهذا من الأحوال

(١) التاريخ السياسي للدولة العربية للدكتور عبد النعم ماجد : ٢ ص ٤٨ .

(٢) المرجع السابق : ٢ ص ٢٤٨ وما بعدها .

النادرة في العصر الحديث^(١) وهذا هو نفس الوضع في الاسلام . وبذلك
تنتهي من بحث انتهاء الحرب بترك القتال بعد أن قدمنا له بمقدمة تتعلق
بضرورة التزام الجنود الثبات أمام عدوهم كأصل مستقل ، ويترب بالتالي
تحریم الفرار عليهم . ثم بحثنا حالات ترك القتال كأنه أمر مستثنى من
ذلك الأصل .



(١) راجع قانون الحرب والحياد للدكتور محمود سامي جنة : ٤٣٤ ، القانون الدولي
العام للدكتور علي أبو حيف : ص ٧١٨ ، مبادئ القانون الدولي العام للدكتور حافظ فاتم
طبعة ١٩٦١ : ص ٦٩٣ .

الفصل الخامس

التحكيم وانتهاء الحرب

إذا كانت الحرب تنتهي بماهدة صلح عامة ، ويوقف القتال باتفاق المتحاربين على عقد هدنة ، فهل تنتهي الحرب بالتحكيم ؟
التحكيم معروف سائق عند الأمم منذ قديم الزمان ، سواء عند اليونان والرومان أم عند العرب قبل الإسلام . وقد دل اللجوء إلى التحكيم على رقي الجماعات البشرية الفطرية ، فكانوا يلجؤون في فض منازعتهم إلى شيوخ المشائز ورجال الدين^(١) . وما يؤيد فكرة التحكيم من حيث المبدأ أنه وقعت حادثة تحكيم مشهورة في التاريخ الاسلامي وهو التحكيم الذي تم بين علي ومعاوية في صفين^(٢) ، وكانت تلك الحادثة طريقاً لانتهاء الحرب

(١) راجع أوبنهايم : ٢ ص ٣٤ ، بريرلي : ص ٢٧٥ . القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٣٤ ، أبو حيف ، الطبعة الرابعة : ص ٦٠٠ ، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية للدكتور الصوفي : ص ٥٨ - ٦٥ ، المدخل لفقهاء الاسلامي : ص ٣٩٠ وبحث الاباحة للاستاذ محمد سلام مذكور في مجلة القانون والاقتصاد ، العدد الثاني ، السنة ٣١ : حاشي ٩٢ .

(٢) انظر الامامة والسياسة لابن قتيبة : ١ ص ١٣٢ ، تاريخ الخصري : ١ - ٦٦ . وصفين كسجين ، هما الجغرافيون من بلاد الجزيرة (ما بين النهرين) والمؤرخون العرب مدوها من أرض سوريا ، وهي كانت تابعة لولاية حلب ، والأرجح أنه وقعت موقعة صفين في بلدة النهروان وهي بلدة قديمة من أرض العراق على أربعة فراسخ من بغداد (انظر المغرب والتهذيب للتووي) .

بين طائفتين من المسلمين بسبب حق الاستخلاف . قال أبو شريح^(١) يا رسول الله ، إن قومي إذا اختلفوا في شيء فأتوني فحكمت بينهم فرضي عني الفريقان ، فقال عليه الصلاة والسلام : ما أحسن هذا^(٢) !

وقد أنكر الخوارج^(٣) جواز التحكيم عموماً^(٤) ، فالتحكيم ليس لأحد سوى الله تعالى ، وقالوا بما جاء على لسان أحد خطبائهم : « لا حكم إلا لله » ، « ولا نرضى أن يحكم الرجال في دين الله » ، فسموا لذلك بالحكمة^(٥) . وقد رد علي بن أبي طالب رضي الله عنه على الجملة الأولى بما يلي : « ويحكم إنها كلمة حق يراد بها الباطل ، نعم إنه لا حكم إلا لله ، ولكن هؤلاء يقولون : لا إمرة إلا لله وإنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر ، يعمل في إمرته المؤمن ، ويستمتع فيها الكافر ، ويبلغ الله

(١) موهاني بن يزيد بن نبيك المذحبي ويقال النخعي ، والد شريح كناه النبي صلى الله عليه وسلم بأكبر أولاده . وكان يكنى أبا الحكم لأن قومه إذا اختلفوا في شيء أتوه فحكم بينهم .

(٢) فتح القدير : ٥٠ ص ٤٩٨ .

(٣) الخوارج : كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه ، سواء أكان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين ، أو كان بعد على التابعين بإحسان والأئمة في كل زمان ، وأصل الخوارج يعود إلى زمن النبي صلى الله عليه وسلم حيث لم يرض المنافقون بحكمه فيما كان بأسر وبني ، وزعيمهم « ذو الخويصرة التميمي » (راجع الملل والنحل للمهرستاني : ١ ص ١٨ ، ١٥٥) .

(٤) حتى إنهم قالوا : إن المحكمين في التحكيم بين الزوجين المذكور في القرآن « فابشوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها » (النساء : ٣٥) لو فرقا بين الزوجين خلا برضا الزوجين ، قال ابن العربي : الصحيح هو ذلك المحكمين وأجمع أهل الحل والعقد على أن المحكمين يجوز تحكيمهما : (راجع تفسير القرطبي : ٥ ص ١٧٩ ، البحر المحيط : ٣ ص ٣٤٤ ، الدر الأزهر في شرح النسخ الأكبر ، للملا علي الفاري : ص ٨٢ ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للأشعري : ص ٤٥٢ - ٤٥٤ ، الملل والنحل للشهرستاني : ١ ص ١٥٦ ، شرح نهج البلاغة : ١ ص ٢٩٤) .

(٥) تاريخ البغوي : ٢ ص ١٦٧ .

فيها الاجل ، ويجمع به النية (الخراج) ، ويقاقل به المدو ، وتامن به السبل ، ويؤخذ به للضعيف من القوي ، حتى يستريح بر ويستراح من فاجر . وجمهور الفقهاء على أن إقامة ولي الأمر فرض من فروض الدين^(١) . ورد على الجملة الثانية بقوله : « إنا لم نحكم الرجال وإنما حكمنا القرآن ، وهذا القرآن إنما هو خط مستور بين الدفتين ، لا ينطق بلسان ولا بد له من ترجمان ، وإنما ينطق عنه الرجال ، ولما دعانا القوم إلى أن نحكم بيننا القرآن لم نكن الفريق المتولي على كتاب الله تعالى ، وقد قال سبحانه : « فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول »^(٢) ، فردّه إلى الله أن نحكم بكتابه ، وردّه إلى الرسول أن نأخذ بسنته »^(٣) .

والرد على الخوارج عموماً في إنكارهم التحكم فذكر مناقشة ابن عباس لهم ، فلما قالوا : « لا حكم إلا لله » قال : أجل ، صدقتم ، لا حكم إلا لله ، وإن الله حكم في رجل وامرأته ، وحكم في قتل الصيد ، فالحكم في رجل وامرأته والصيد أفضل ، أم الحكم في الأمة يرجع بها وبحقن دماءها ويلم شتمها ؟ ! .

ولما قالوا : « جعل الحكم إلى الرجال » وقال الله : « لا تشركوا بالله »^(٤) قال ابن عباس : قد جعل الله من أمره إلى الرجال في ربع درهم في الأرنب ونحوها من الصيد : « يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا

(١) راجع بحث الإباحة عند الأصوليين والفقهاء للاستاذ محمد سلام مدكور في مجلة القانون والاقتصاد العدد الرابع السنة ٣١ : ص ٧٨٨ ، وراجع القانون الدولي العام للدكتور حامد سلطان : ص ٧٥٦ ، وراجع نهج البلاغة : ١ ص ١٠٦ ، قارن فرج نهج البلاغة لابن أبي الحديد : ١ ص ١٨٦ .

(٢) النساء : ٥٩ .

(٣) نهج البلاغة : ١ ص ٢٩٤ .

(٤) الأضام : ٥٧ .

الصيد وأنتم حرم ، ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم ،^(١) . فنشدتكم الله ، أحكم الرجال في أرنب ونحوها من الصيد أفضل ، أم حكمهم في دمائهم وصلاح ذات بينهم ؟ وأن تعلموا أن الله لو شاء لحكم ولم يصير ذلك إلى الرجال ، وفي المرأة وزوجها قال الله عز وجل : « وإن خفتن شقاقَ بينها فابشوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها » ،^(٢) فجعل الله حكم الرجال سنة مأمونة^(٣) .

وفاظرم ابن عباس في أمور أخرى تقموا بها على علي كرم الله وجهه فكان نتيجة ذلك أن رجع منهم كثيرون ، وقتل من كان منهم على ضلالة .

والتحكيم : هو اتفاق بين طرفين أو أكثر على إحالة النزاع بينهم إلى طرف آخر ليحكم فيه . وقال فقهاؤنا : هو تولية الخصمين حاكماً يحكم بينهما فيكون الحكم فيما بين الخصمين كالقاضي في حق كافة الناس وفي حق غيرهما بمنزلة المصلح^(٤) .

وهذا التعريف قريب من تعريف فقهاء القانون الدولي للتحكيم حيث قالوا : هو النظر في نزاع بمعرفة شخص أو هيئة يلجأ إليها المتنازعون مع التزامهم بتنفيذ القرار الذي يصدر في النزاع . على أن الغالب أن تسند الدول بتزاعها إلى لجنة تحكيم خاصة ، أو إلى محكمة التحكيم الدولي الدائمة . والفرق بين التحكيم والتقاضي أمام المحكمة الدولية هو فرق

(١) المائة : ٩٥ .

(٢) النساء : ٣٥ .

(٣) المستدرك للحاكم : ٢ ص ١٥٠ ، أعلام الموقعين لابن القيم : ١ ص ٢١٣ ، قد علم والعلامة لابن الجوزي : ٨٩ ، وراجع المدخل للفقه الاسلامي للاستاذ محمد سلامه مذكورة ص ٣٩٠ .

(٤) انظر الفتاوى الهندية : ٣ ص ٣٩٧ ، البحر الرائق : ٧ ص ٢٤ ، المدخل للفقه الاسلامي : ٣٨٩ ، انظر الفهرم الدولي في الاسلام للدكتور الأرمنازي : ٩١ ، مجيد خدوري : ٢٢٨ .

شكلي ونظامي . فالتحكيم يتوقف على إرادة الطرفين المتنازعين معاً ،
ويقتضي عقد اتفاق خاص للفصل في النزاع المائل دون سواء ، في حين
أن المحكمة الدولية محدثة بموجب معاهدة منمودة الأطراف وتُنظر في القضايا
بناء على طلب يتقدم به أحد الطرفين^(١) .

ويلاحظ أن التحكيم الاختياري وهو إذا كان الاتفاق لاحقاً للنزاع
ونتيجة له هو موضوع بحثنا ، وهو الذي يشبه التحكيم في الاسلام لإنهاء
الحرب . ومن المعروف أن الأصل في التحكيم أنه اختياري بمعنى أنه لا
يمكن الالتجاء إليه في نزاع ما إلا إذا رغبت في ذلك كلتا الدولتين
طرفي النزاع وبناء على اتفاق بينهما^(٢) .

هل انتهت حرب بالتحكيم ؟ الحقيقة أن اعتبار التحكيم من وسائل
إنهاء الحرب أمر نظري ، إذ حينما تعرض بعض فقهاء القانون الدولي مثل
جروسيوس لمسألة التحكيم على أنه إجراء قانوني ، وهو يضع حداً للحرب
وتنظيم شروط السلام ، لم يورد لنا مثلاً عملياً على واقعة تحكيم أنهت
الحرب ، وقد ذكر البعض^(٣) أمثلة على إنهاء الحرب فعلاً بطريق التحكيم
وقال : إنه حصل أن لجأت إليه دول عملياً بنجاح لإنهاء حالات الحرب
بينها ، وصار مقررأ في العرف الدولي منذ زمن بعيد . من هذه الأمثلة
أزمة « أغادير » بين فرنسا وألمانيا فقد أرسلت ألمانيا في عام ١٩١١ م
مدرعة حربية إلى مراکش بحجة المحافظة على الرعايا والمصالح الألمانية
بها ، والحقيقة أنها تريد الحد من اتساع نطاق النفوذ الفرنسي هناك بما

(١) انظر أوبنهايم : ٢ - ٢٢ ، أبو هيف ، الطبعة الرابعة : ص ٦٠٠ .

(٢) أبو هيف ، المرجع السابق : ص ٦٠٩ .

(٣) انظر أصول العلاقات السياسية الدولية للدكتور المصري : ص ٦١٦ ، ٦٢١

يهدد ويعرقل التوغل الاقتصادي الألماني ، وقد انتهت المظاهرة البحرية بالمفاوضات وتقريب وجهات النظر . ومن الأمثلة أيضاً النزاع الفرنسي المكسيكي سنة ١٨٣٨ م ، والنزاع بين فنزويلا من ناحية وانجلترا وألمانيا من ناحية أخرى عام ١٩٠٢ م ، والنزاع بين جمهوريتي بوليفيا والبارجواي عام ١٩٣٤ - ١٩٣٥ م . وبتدقيق النظر في الأمثلة المذكورة وغيرها وجدنا أن المثال الأول منها لم يتوفر فيه قيام حرب بالمعنى الصحيح ، وإذا تصور التحكيم في ذلك فإنه يكون لمنع وقوع الحرب ، لا لإنهاء حرب وقعت فعلاً ، وفرق بين الأمرين . والأمثلة الباقية لم نجد أن الحرب فيها انتهت بطريق التحكيم ، وإنما كانت تنتهي بماهدة سلام أو هدنة مما جعل محاولات التحكيم فاشلة لفض النزاع بين الدول بعد قيام الحرب ، إذ أنه من المستبعد أن تخوض الدول غمار القتال ، وتفرق بينها المصالح وتيأس من تسوية النزاع بالطرق الودية ، ثم تلجأ إلى التحكيم بواسطة طرف ثالث ليفصل في النزاع ، وإنما في السادة يتفق الطرفان على عقد هدنة غالباً .

وكذلك الحال في الإسلام ، لم نمثر على واقعة تحكيم بين دولة إسلامية ودولة أخرى غير مسلمة أثناء الحرب بينها ، وأما التحكيم الذي حصل بين علي ومعاوية فهو في أمر داخلي بين فئتين إسلاميتين ، ومع ذلك فقد اعتبر أكبر مهزلة وقعت في التاريخ كما قال أحد النقاد (١) . فإذا افترضنا حدوث تحكيم مثلاً بعد نشوب حرب بين المسلمين وأعدائهم فما هي وجهة النظر الإسلامية في هذا الشأن ؟

الواقع أن فقهاءنا لم يتعرضوا لبحث حالة التحكيم التي قد تقع بين

(١) انظر تاريخ الأمم الإسلامية للخضري : ١ - ٦٨ تاريخ الإسلام السياسي ،

المسلمين وغيرهم في حالة توازن القوى بين الطرفين ، وكل ما ذكرناه في هذا الشأن هو حينما يكون المدو محاصراً ويشمر بضمفه ، فيطلب اللجوء إلى التحكيم ليتمتع ببعض الامتيازات التي بمحتاها في الأمان عند الكلام عن اتفاقات التسليم . وذلك في الواقع لا يشبه نظام التحكيم الدولي الحديث وبما أن نظام التحكيم يند من الطرق السلمية في فض المنازعات الدولية (١) ، فطبقاً للقواعد العامة التي عرفناها سابقاً كحرص الإسلام على مبدأ السلام ورجاء الخير والصالح ومراعاة حقن الدماء كلما أمكن ، كما يبدو في قوله تعالى : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » (٢) ، طبقاً لذلك فإننا نقول بمشروعية مبدأ التحكيم كطريق من طرق إنهاء القتال . وعندئذ فلا يجوز استمرار الحرب ، لأن الحرب هي ضرورة فقط ، يلجأ إليها إذا استعصت الحلول . ثم إن المصلحة قد تقضي بقبول التحكيم في بعض الحالات فكيف لايجوز قبوله ؟ ذلك مع العلم بأن الفقهاء كما عرفنا آنفاً أجازوا الهدنة لمصلحة مع توافر قوة المسلمين وأقروا الصلح على مال يدفعه المسلمون في حالات الحاجة والمصلحة إذا أحسوا بأنفسهم ضعفاً عن متابعة الحرب مثلاً ، أو- أن هناك خطراً يهدد عامة المسلمين فيما لو لم ينزلوا على الصلح ، والصلح على هذا الوجه إملاء لشروط الخصم على المسلمين ، فمن باب أولى إنه يجوز القول بمشروعية التحكيم ونحوه من الطرق الودية . وإذا جاز التحكيم كما بينا فلا مانع من اشتراك غير المسلمين فيه ، ففي صلح الحديبية كما يعتبر سهيل بن عمرو مندوباً في عقد الهدنة يمكن اعتباره حكماً مفوضاً من قومه ليحول بحسن نية دون شوب نار الحرب . فإن قيل : إن هذا فض للنزاع قبل وقوع الحرب ؟ قلنا لا مانع من اعتباره

(١) انظر مبادئ القانون الدولي العام للدكتور حافظ فام : ص ٥٣٤ ، حقوق المال

ومساعدات الدول : ص ١٣ .

(٢) الاثقال : ٦١ .

كذلك لو استحال النزاع فعلاً إلى حرب . ثم إن فقهاء المالكية صرحوا بأنه يجوز عقد هدنة مع غير المسلمين على أن يحكموا بين مسلم وكافر إذا كان هناك خوف منهم^(١) . وعجالة و خوف ، تصور حال المصلحة في ذلك الزمان . أما اليوم فقد يكون من المصلحة أن يقبل المسلمون مبدأ التحكيم لايقاف القتال لأسباب أخرى كالمحافظة على السلم ، ونشر الاسلام بالطرق السلمية ، أو لدفع ضرر عام ، أو لمنع تطور الحرب بحيث يتدخل أطراف آخرون فيها ، أو يهدد طرف باستخدام وسائل إفناء عام مثلاً ، بل إن اشتراك غير المسلم في هيئة التحكيم أصبح اليوم أمراً لا بد منه لأن ذلك هو طبيعة التحكيم بالمعنى الصحيح ، وذلك حتى يبين كل فريق وجهات نظر الطرف الآخر ويدافع عن قومه بكل ما أوتي من قوة ييان وسعة عرفان وبذلك يضمن قبول قرار التحكيم .

ومن المعروف بين الدول الحديثة أن اتفاق الاحالة على التحكيم هو الذي يحدد القواعد انطبقة في التحكيم وبين المحكمين وإجراءات النظر في النزاع والتزام الطرفين بنتيجة التحكيم ، إلى غير ذلك من التنظيمات التي تملها طبائع الامور^(٢) . وليس لنا اعتراض على هذا من وجهة النظر الإسلامية لان الاتفاق ما دام لا يصطدم مع نص قطعي فإنه يجب الوفاء به ، كما يرى بعض فقهاءنا عند الكلام عن مدى حرية المتماقدين في اشتراط الشروط في العقد . ولا مانع في رأينا من تطبيق قواعد القانون الدولي في التحكيم الدولي الحديث ، لأن الرسول ﷺ حدد مقدماً لسعد بن معاذ في قضية التحكيم في يهود بني قريظة القواعد التي يقضي بها ، وكذلك في حديث

(١) انظر الحارثي ، الطبعة الاولى : ٣ ص ١٧٤ .

(٢) انظر أوبنهايم : ٢ ص ٣٩ ، القانون الدولي للدكتور حافظ غانم : ص ٢٥٥

وما بعدها .

بربدة ما يدل على إطلاق الصلاحية في اعتماد قواعد التحكيم ، قال عليه السلام :
« وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله ، فلا تنزلهم
على حكم الله ، ولكن أنزلهم على حكمك ، فإنك لا تدري أنصيب
حكم الله فيهم أم لا ، ثم قال في رواية عند الزيلعي : « ثم اقضوا فيهم
بعد ما شئتم » (١) ، ثم إن المسلمين — بانضمامهم إلى الأمم المتحدة —
قبلوا مقدماً سريان القواعد الدولية عليهم ، وهي في الجملة لا تتنافى مع
الشريعة الإسلامية لبنائها في الغالب على أسس العدالة والمساواة ، أو لتنظيمها
بطريق المعاهدات ، ولأن ميثاق الأمم المتحدة في شأن الحرب يتفق مع نظرية
الجهاد في الإسلام كما عرفنا سابقاً ، وقواعد التحكيم في محكمة العدل
الدولية لا تخرج عن كونها إما اتفاق دولي أو عرف عام سارت الدول
على مقتضاه ، أو قاعدة من قواعد العدل والانصاف ، وهذا لا يختلف
عليه أحد ، فإن أضرت قاعدة ما بالجانب الإسلامي كان لهم الخيار —
كما هو المتعارف به دولياً الآن — في عدم عرض النزاع على محكمة
العدل المذكورة (٢) .



(١) شرح مسلم : ١٢ ص ٣٩ ، نصب الراية : ٣ ص ٣٨١

(٢) انظر أدبنايم : ٢ ص ٢٥ ، ٦٤ ، بربراي : ص ٢٧٤ ، حافظ غانم : ص ٥٣٥ ،
٥٧٥ ، أبو هيف ، الطبعة الرابعة : ص ٦٠٤ .

الختاتمة

للحرب ، لا سيما الحرب الحديثة ، آثار أخرى عدا ما ذكرنا . فالحرب تؤثر في اقتصاد الدولة ، فتربك التجارة وتمطل الصناعة ، وتختلف الزراعة ، ويصبح الانتاج كله منتجاً نحو وسائل الحرب ، فتقع الدولة نتيجة ذلك غالباً تحت وطأة الأزمات الاقتصادية ، وما ينجم عنها من تأخر وخسائر جسيمة ، فيعكس كل ذلك على المجتمع أضراراً واضحة ، كبطالة المهار وإغلاق المعامل وتضخم النقد وازدياد القلاء وخسارة الاسواق وإفلاس التجار ، فتتراكم الديون على الدولة ، فضلاً عن الدمار الذي لحق بها ، وكثيراً ما تمتد الأزمات الاقتصادية إلى الدول الأخرى فتصبح أزمة عالمية . وعلى العموم فالحرب نكبة على التجارة والصناعة وجميع مرافق الحياة .

وتؤثر الحرب في الميدان الاجتماعي تأثيراً آخر حيث تكثر الأمراض الوبائية ، وتمطل قوات بشرية متعددة ، وقد يعم الجوع والمُري والتسول والشقاء ، ويتشوه أناس كثيرون ، وتتغير الطبقات الاجتماعية مما يؤدي إلى قيام الثورات السياسية والاجتماعية التي تسقط الحكومات القائمة وتمصف بالانظمة والديكتاتوريات المشيدة .

والحرب تؤثر أيضاً في التشريعات والقوانين ، فمثلاً إن حروب الردة في عهد أبي بكر ، والفتوحات الإسلامية في عهد عمر وعثمان ، وحروب البغاة والخواارج في عهد علي ، كان لها أثر كبير في الفقه العام ، لأن

المسلمين واجهوا أنواعاً جديدة من أسباب الثراء ومظاهر الحياة وعلاقاتها بما لم ينص عليه أو ترد به سنة نبوية ، واضطر الخلفاء والمجتهدون إلى استنباط الاحكام الشرعية التي تتلاءم مع الحالة الاجتماعية الجديدة . ولهذا ظهر التشريع بالرأي ، فاتسع الفقه الاسلامي والتشريع كل هذا الاتساع ، وخلف الفقهاء ثروة فقهية ليس لها مثيل في التاريخ .

وبصفة عامة فإن الحروب لها أثر فعال في كل معالم المدنية والحضارة . والإسلام يشجب الحروب الكلية أو الشاملة في العصر الحديث ، ويدعو الناس جميعاً إلى سلم شاملة ، قال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة » (١) .

وقد لاحظنا أن الجهاد في الاسلام ليس بمعنى الحرب في القانون الدولي ، لأنه كفاح طبيعي للدفاع عن قداسة العقيدة ، وليس من أجل السيطرة والنفوذ والمصالح الاقتصادية .

ولا يصح الخلط بين انتشار الدعوة الاسلامية أو نزعتها العالمية وبين امتداد الدولة الاسلامية في الماضي ، فالاول يقوم على أساس المنطق والحجة والبرهان ، والثاني لدعم الحرية الدينية وإيقاظ الضمائر ومغزى سياسي هو تخليص الناس من الظلم الجماعي والتسلط الطبقي ، فقد أثبت المؤرخون أن الفتوحات الإسلامية لم تكن حروباً دينية ، وقرر جمهور الفقهاء أن الباعث على القتال ليس هو الكفر ومخالفة الدين وإنما هو المدونات ، والمدوان كما عرفنا : هو حالة اعتداء مباشر أو غير مباشر على المسلمين والذميين ، أو على أموالهم وبلادهم ، أو على الدعاة والمرشدين ، أو على فئة مستضعفة أو معاهدة . وتقدير ذلك راجع إلى ولاية الامور .

. وحينئذ يظل الجهاد مشروعاً ما دام هذا السبب قائماً ، وتعدد حالات المشروعية ضمن ما أسمىناه بمحالات الدفاع الوقائي : وهي كفالة حرية العقيدة ونصرة المظلوم والدفاع عن النفس . وآيات القرآن الكريم في هذا الشأن ليس فيها ناسخ ومنسوخ غالباً ، وإنما يفهم منها كونها إما لرد الاعتداء أو لإثارة المزاثم أثناء القتال ، أو لتقرير نهاية الحرب والوصول إلى السلام عن طريق المعاهدات .

إذن لم يكن الجهاد وسيلة لنشر الدعوة ، وإنما كان من الطبيعي أن يحمي ظهر الدعاة جنود أشداء على غيرهم رحماء بينهم ، وتكون الحرب حينئذ ضرورة ؛ لأن وضع الرأفة في مجال الحزم والشدة إفساد للأمر وإخلال بالمصالح العامة . ومن هنا تظهر الحكمة من تشريع الجهاد : وهي إما رد العدوان ، أو المحافظة على جماعة المسلمين ، أو منع ظلم الحكام الذين يبادون نهضة الإصلاح وحركة التبشير الديني حتى يعم الخير والإيمان وتسود المحبة والوئام بين جميع الناس . وبناء على هذا فلم يكن الجهاد للتوسع والاستعمار ولا للعجبية وامتصاص الدماء ، وإنما هو عامل من عوامل حماية مبدأ التحرير والمهذبة .

ومن أجل ذلك فقط كان الجهاد تليق بالإيمان برب العالمين ، فقد سئل رسول الله ﷺ فيما رواه النسائي : أي الأعمال أفضل ؟ قال : إيمان بالله وجهاد في سبيله .

ومصدر القول بنسخ الجهاد عند بعض الساسة هو الخوف المبني على سوء الظن بالمسلمين ، مع أن جهادهم حق وعدل لا عدوان فيه ، وسوء الظن حمز المستر جلاستون على أن يقف في البرلمان الانجليزي ممسكاً بالقرآن الكريم بيده ، ويقول : « ما دام هذا في الوجود فأوروبا لا تأمن غائلة المسلمين » .

وقد شاهدنا من دراستنا لآثار الحرب أنه لم يكن من المسلمين قسوة على أحد ، لأنهم كانوا الرحمة المهداة للعالمين ، وحربهم دائماً رفيقة لينة بالناس ، تنتهي فور القضاء على بواعثها وأسبابها ، أو بعد الوصول إلى الغاية المرجوة منها المحددة لها ، وهي إقرار السلام .

أما مبدأ تخير العدو بين قبول الاسلام أو المهاد أو القتال الذي كان سائداً في حروب المسلمين فهو ليس من قواعد النظام العام ، وإنما يعتبر حالة من حالات الانذار النهائي للعدو قبل نشوب الحرب إذا لم تستجب إحدى هذه المطالب ، بعد قيام سبب من أسباب الجهاد التي ذكرناها قبل : وهي كفالة حرية العقيدة ونصرة المظلوم والدفاع عن النفس ، وليس مبدأ التخيير بين الخصال المذكورة هو أنه موجه لكل دولة غير مسلمة ، وإنما المبرة في قيام سبب القتال .

ومما قد يتبادر إلى الذهن هذا التساؤل : وهو لماذا لا يترك الناس وشأنهم في أمر دينهم ؟ وهل كان للمسلمين وصاية على العالم حتى يسلكوا معهم مسلك الإنذار السابق ؟ .

هذا السؤال مني على تصوير الجهاد بأنه الحرب الهجومية وهو خطأ كما عرفنا ، أما قيام المسلمين بالدعوة إلى الدين الخالص ، فهو لأن المجتمع البشري يحتاج في كل زمان إلى تجديد روحي وإصلاح وتقويم ؛ فإن ترك الناس وشأنهم عمّت الفوضى وساد الفساد وانحطت القيم واختلطت مفاهيم الدين كما كانت الحال قبل ظهور الاسلام ، وعندئذ فلا يكون هناك طعم للحياة ولا أمل في السعادة ، فمن الاخلاص وحب الانسانية الخالد أن يتحمل المصلحون أعباء الدعوة إلى الخير والتوحيد . فيعيش البشر في سلام واطمئنان ورفاهية ، وتتربع المدنية والحضارة على دعائم

متينة . وليس في اقتداب الامة الاسلامية لنشر الدعوة تفضيل لامة على أخرى وتمييزها عنها ، وإنما يكون المسلمون رسل هداية وإصلاح ، وحملات مشعل النور ولواء الطليعة ، دون تمييز ولا تفاضل ، ولا حصر ذلك في جنس من الاجناس .

وبما توصلنا إليه من خلال دراستنا هو أن الاصل في علاقة المسلمين بغيرهم هي السلم وليست الحرب ، وأن الدنيا في الحقيقة هي دار واحدة وانقسامها إلى دارين في اصطلاح فقهاءنا هو مجرد أثر من آثار الحرب للتمييز بين منطقة السلام ومنطقة الحرب ، مراعى في ذلك حالة الواقع الزمني ، ولترتيب بعض الاحكام الفقهية في زمن معين ، وليس تنظيماً شرعياً دائماً .

والسيادة (السلطة السياسية) في المنطقة الاسلامية هي في الاصل واحدة ، ويجوز تعدد السيادات مع التقيد بوحدة التشريع الاسلامي ، ولكن السيادة على الموم ليست سيادة مطلقة حتى يجوز لولاة الأمور إعلان الحرب متى شاءوا ، وإنما هي مقيدة بكتاب الله وسنة رسوله وإجماع المسلمين ، وعندئذ فالدولة الاسلامية تقوم على قدم المساواة مع مختلف السيادات في بلاد غير المسلمين .

وأما مبدأ الحياد القانوني الذي عرف حديثاً فلا نجد فيه منافاة لتعاليم الاسلام ؛ إذ أن القرآن الكريم قرر أصل هذا المبدأ ووجدت أمثلة في التاريخ الإسلامي تشبه من الناحية الفعلية حالة الحياد . وإذن فإن الإسلام يقر التنظيم الدولي بالوضع الحاضر ، ويسمى لإقامة أمن دولي بالمعنى المعروف حديثاً ، ولا فارق بين الشريعة والقانون الدولي إلا في أن القانون باعتباره ينظم العلاقات بين دول كثيرة فهو لا يلاحظ الآن فارق المقيدة والدين . وأما الشريعة فإنها تقيم التنظيم الدولي على أساس ديني ،

ولكن بدون تمصّب أو حقد على الآخرين . وكل ما هنالك فالمجموعة البشرية إما إسلامية أو غير إسلامية دون أن يترتب على ذلك مساس بالحقوق أو تبرير لاعتداء . والذي ينبغي أن يشار إليه هو أننا دائماً ننظر إلى المسلمين ككل دون ملاحظة التنظيم الاقليمي الحاضر للدول الإسلامية ، فإذا اعتدى أحد على دولة مسلمة ، فلا يقر الاسلام أن تقف باقي الدول الإسلامية أو بعضها على الحياد وتتخلى عن مناصرة الدولة المعتدى عليها .

ومع أن الفقهاء قرروا اعتبار حالة الحرب قائمة بين الدارين — في اصطلاحهم — فإن أمام العدو فرصاً كثيرة لتدعيم السلام عن طريق « الأمان » . وقد لاحظنا مدى التسامح في منح الأمان ، حتى إنهم أجازوه من الأفراد ، وبأي صيغة ، ومطلقاً بالفرار أو بأمر مجهول ، رغبة في حقن الدماء وتقرير السلام كلما أمكن . ونحن قد حصرت مشروعية الأمان اليوم في ولاية الامور سداً للذرائع ، ومنعاً لما يترتب على الأمان الخاص من أضرار ، فضلاً عن اتفاق ذلك مع حالة التنظيم السياسي للدول الحديثة .

وقد كان الأمان الخاص معروفاً عند الأمم السابقة بما يسمى بنظام الضيافة ، واستمر كذلك في الإسلام وكان من الموامل الهامة في اعتناق الدين الجديد ، وحقن دماء العدو في ميادين القتال . وما يزال للأمان اليوم فائدة عملية في مناطق الحرب بالنسبة لقواد الجيش وبالنسبة للأجانب القادمين إلى بلاد الإسلام حيث يوفر لهم مختلف أنواع الحماية والرواية لأشخاصهم وأموالهم وأسرهم ، ويسهل تبادل العلاقات السلمية بينهم وبين المواطنين في بلاد الاسلام ، ويمنحهم حق التمتع بالمرافق العامة وممارسة الأعمال التجارية وحق التملك والتزوج ، ولكن مع قيام المسؤولية المدنية والجنائية عما يرتكبونه من أعمال ، وبشرط ألا يترتب على الأمان ضرر عام . وقد منعنا دخول العدو بلادنا في وقت نشوب الحرب إلا إذا كان

لفرض سلمي أو من أجل مصلحة حرية أو حاجة تجارية . وعلى العموم فإن الأمان من القضايا السياسية التي يجوز منها أو تقييدها في ظروف معينة وأما كن محددة .

والتمثيل السياسي الدائم جائز في الإسلام ، بناء على قاعدة المعاملة بالمثل ، ولأن الشريعة لم تقيد أمان الرسل والسفراء بمدة محصورة ، وبذلك يمكن تدعيم الروابط السياسية والعلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم ، وبكون المبعوثين السياسيين التمتع بالحصانات الشخصية والمالية المعروفة حديثاً ، ولا يترتب على مجرد قيام الحرب تعطيل التمثيل السياسي ، وإنما يلزم إبعاد الشخص عند وجود أمارات تدل على الخيانة أو السلوك المشتبه فيه . وهذا بخلاف العرف السائد الآن بين الدول فإن من آثار الحرب الطبيعية تعطيل التمثيل السياسي والقنصلي ما لم يسبق إعلان الحرب قطع العلاقات الدبلوماسية .

والمعاهدات في الإسلام أصل عام مقرر وليس استثناء من أصل هو الحرب ، فلم نجد كإسلام دستوراً يقرر قداسة اليهود وإلزام الوفاء بها ، ولذا فإنه يحرم نقض المعاهدة ما لم تنته مدتها أو يخل الطرف الآخر بتنفيذها ، أو يبادر بفسخها ، أو يعلن الحرب علينا ، أو يتنكر المعاهدون في بلادنا للهدم ويتجمعوا لقتالنا . ويقتصر أثر النقض على من تسبب في ذلك دون بقية المعاهدين . وهذه الأمور لا تخرج عما يقرره القانون الدولي الذي يجيز نقض المعاهدة عند إخلال الطرف الآخر بالتزاماته ، أو بتغير الظروف ، أو بقيام الحرب .

وإذا كان هناك أسرى حرب فيلزم معاملتهم بالرفق والرحمة ويحبسون في مكان ملائم ، ولا يكرهون على عمل من الأعمال ، ويتقرر مصيرهم إما بأن عليهم أو بفاداتهم بالمال أو بأسرى ، والاحسان والمفو والمن على الأسير كان ذلك هو السائد في معاملة الأسرى في صدر الإسلام ،

ولا يجوز قتل الأسير لغير ضرورة حربية . أما إرقاق الأسرى فقد كان مبنياً على أساس المعاملة بالمثل والعرف السائد بين الأمم المتحاربة ، ولا يصح الإجهاز على المرضى والجرحى إذ لا معنى لذلك ، وإنما على العكس يعاملون معاملة إنسانية . ويحرم التمثيل بالقتلى أو انتهاب ما معهم ، وتسلم أمتعتهم وأشياؤهم إلى ولي الأمر ، ويلزمنا دفنهم ، ولا مانع من إرسال المعلومات عنهم ، أو تسليم جثثهم إلى العدو أو وقف القتال لنقلهم ، وإذا توصل القانون الدولي إلى الأخذ ببعض المبادئ الإنسانية في شأن معاملة الأسرى ، فذلك أمر طبيعي غير أنه يكون للاسلام فضل سبق في هذا وفي صيانة المثل العليا والأخلاق الكريمة عموماً .

وفي أثناء القتال ينبغي حصر الحرب في دائرة المقاتلين فلا يجوز قتل من عداهم كالنساء والصبيان والمدنيين ورجال الدين إلا إذا اشتركوا في مشورة أو إمداد أو خوض لميدان المعركة . ولا يجوز التعرض لرعايا العدو والمستأمنين في بلاد الإسلام إذا نشبت الحرب مع قومهم ، فإث ظهرت خيانتهم فيكتفى بإبعادهم دون مصادرة أموالهم إلا إذا كان ذلك من أجل الحفظ باعتبار إجراء إدارياً للصيانة ، أو المحافظة على أموال رعايانا في الخارج .

ولا يترتب شرعاً على قيام الحرب انقطاع العلاقات التجارية مع البلاد المحاربة وإنما يجوز ذلك كتدبير حربي فقط . وهذا بعكس السائد الآن بين الدول حيث يحظر التعامل والاتجار مع رعايا الدول المتحاربة بقصد الضغط الاقتصادي على العدو بمختلف الصور . وبذلك يتبين أن قواعد الشريعة في آثار الحرب تدل على سمو الاسلام وعدالته مع الأمم الأخرى ، وتأنس النظرة الإنسانية فيه رغم قيام الحرب مع بلاد العدو .

وإذا كان الإسلام يقر التعامل التجاري مع المحاربين ما لم يمنع ذلك ولي الأمر كآثر من آثار الحرب ، فهو يضع قيوداً على هذا التعامل فلا يجيز مثلاً تصدير الأسلحة ونحوها من كل ما فيه تقوية العدو سواء في السلم أم في الحرب ، ولا يسفح باستيراد ما يتنافى مع الإسلام كالخمر والتخدرات ونحوها . وفيما عدا ذلك تستوفي العشور (الرسوم الجركية) على الواردات . ويراعى في تحديد مقدارها وأصل وضعها وتعيين نوعها ووعائها ومربوطها والمدة التي تجزى عنها العرف السائد ومبدأ المعاملة بالمثل ومصلحة الدولة كما كان ذلك هو الأصل في مشروعيتها حينما وضعها عمر ابن الخطاب رضي الله عنه .

وليست أموال العدو كلها مباحة بسبب الحرب فلا يجوز حينئذ التخریب والتدمير لغير ضرورة حربية ، ولا السلب والنهب حينما كان ؛ لأن التخریب عموماً هو إفساد ، والله تعالى لا يحب الفساد . ولم يكن من قصد الإسلام في الحروب أصلاً هو الحصول على الغنائم أو السيطرة على مناطق الثروة والنفوذ ، كما نشاهد ذلك في الحروب الحديثة ، وإنما تعتبر الغنائم أمراً طبيعياً بعد انتهاء الحرب .

وبالرغم من هذا فإن الفاتحين المسلمين كانوا يتركون الأرض بيد أصحابها سواء في الأرض المفتوحة عنوة ، أو التي جلا عنها أهلها خوفاً ، أو صولحوا على أن الأرض للمسلمين ، وكذلك كان الأمر بالنسبة للنفقات . أما الغنائم الحربية فإنها تكون للدولة أو للفاغين ، إذ ليس من اللازم قسمتها بين الفاتحين كما رجحنا ، وارتأى ذلك بعض الفقهاء ولا سيما في الوقت الحاضر .

وإذا وجد مال لمسلم أو ذمي في الغنائم فإنه يجب رده إليه سواء أكان ذلك قبل قسمة الغنيمة أم بعدها ، وهو رأي لبعض الفقهاء . وإذا أسلم

المدو فانه يعصم ماله مطلقاً منقولاً أو عقاراً ، لان الإسلام عاصم في الحقيقة وليس هو الدار كما قال بعض الفقهاء ، فانت الدار وصف طارئ بسبب الحرب فلا يؤثر في ترتيب حكم شرعي عام .

وقد وجدنا أن التشريع الاسلامي يحرص على إنهاء الحرب بكل وسيلة تضمن بقاء السلم . ولذا تعددت طرق انتهاء الحرب وأهمها اعتناق الاسلام عن اختيار ، وقد ساد السلام أوساط العالم بعد أن قبل الكثيرون الدعوة الإسلامية ، لأنهم وجدوا فيها البلم الشافي لملاج أمراضهم الاجتماعية وتصحيح عقائدهم الدينية ، وبذلك كان انتشار الدعوة بقوتها الذاتية المستمدة من مبادئها وكيانها دون حاجة إلى إكراه عليها ، وهل يعقل أن يعمل السيف في موضع الحجة والبرهان ؟

وتنتهي الحرب أيضاً بطريق الماهدات ، لأنها ضمان أكيد لحفظ السلام ، والماهدات أصل عام مقرر في الإسلام ، وتظل عقود الصلح نافذة مادام المدو قائماً بتنفيذ التزاماته . ولا مانع من عقد الصلح المطلق أو الدائم ما دامت أسباب انتشار الدعوة الإسلامية مكفولة ، ذلك لأن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم كما عرفنا هي السلم ، ولأن النبي ﷺ لم يؤقت عقد الصلح مع اليهود في المدينة . ويجوز تمويض أفراد المدو غير المقاتلين عما أصابهم من ضرر في أنفسهم وأموالهم ، وفقاً لما يقرره القانون الدولي الحديث لأنهم معصومو الدم والمال ولم يوجد منهم سبب يبيح ذلك .

أما عقود الذمة فهي تضمن السلم بشكل أكد من الهدنة أو الصلح لاندماج المسلمين بغيرهم في ظل وطن واحد ، وفي وثام ديني وتعايش سلمي ، وعلى قدم المساواة في التمتع بالحريات الدينية ، وإقامة الشعار ، وممارسة الحقوق المدنية والسياسية ، مع توافر عصمة الدم والمال والمرض ، والحماية من أي اعتداء داخلي أم خارجي . وليست الجزية إلأ ضريبة من

ضرائب الدخل الواجبة على غير المسلمين في نظير الزكاة المفروضة على المسلمين . وتسقط الجزية بأمور كثيرة كالمجز والفقر والموت والاسلام والاشتراك في القتال ، وما الجزية والزكاة إلا ضرورة من ضرورات المجتمعات المنظمة التي تضطر فيها الحكومات لقيام بأعباء كثيرة نحو مجموع المواطنين لتنظيم المرافق العامة وتوفير الأمن والطمأنينة . أما في تنظيم العلاقات الخارجية فلا تعتبر الجزية من قواعد النظام العام التي لا يجوز الخروج عليها بدليل أننا وجدنا في التاريخ الاسلامي كثيراً من المعاهدات التي لم تكن قائمة على أساس الالتزام بأي واجب مالي . والأصل في عقد اللزمة أنه من العقود الرضائية .

والفتح : هو آخر الطرق المتروعة في الاسلام ، وقد كانت ذلك مسأداً عند مختلف الأمم ، غير أن الفتوحات الاسلامية لم تكن حروباً دينية تهدف القضاء على الدين المخالف ، وإنما كانت عند قيام سبب من أسباب الحرب ورفض الاسلام أو العهد ، ولم تكن أبضاً من أجل مطمع اقتصادي أو إشباع رغبة في السيطرة والاستعلاء وبسط النفوذ أو الاستعمار ، وإنما من أجل سيادة المبادئ والمثل العليا ، ومع هذا فدون إكراه على ذلك ولا تضيق على الناس في التزام هذا المملك رغم قيام موجبات الحرب .

فإذا كانت الغلبة للمسلمين فإنه يترتب على الفتح اعتبار أموال العدو الحرية مضمومة للفتح ، وكذلك الأمر إذا كانت الغلبة لغير المسلمين . وقد لاحظنا قلة اهتمام الفقهاء المسلمين يبحث الفرض الثاني . فإذا احتل العدو بلداً إسلامية وجب على كل المسلمين أن يتعاونوا لاسترداده ، فإذا عجزوا فالمفهوم ضمناً أن الأمر يخرج حينئذ من حدود الاستطاعة لوقت ما ، ويتولى القالبون إدارة البلد ، ويكون تشريعهم هو المختص داخلياً . ومنشأ

عدم بحث الفقهاء لفرض الثاني هو ملازمة النصر للمسلمين في الماضي . قال الله تعالى : « ولو قاتلكم الذين كفروا لولوا الأعداء ثم لا يجذون وإيا ولا نصيراً » (١) وقال سبحانه « وإن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً » (٢) ، « ذلكم وأن الله موهن كيد الكافرين » (٣) ، « والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (٤) .

وفي حالة استسلام العدو للمسلمين يكون المسلمون هم المحكمين في شأن الأفراد ، وتطبق قواعد الشريعة الإسلامية على النحو السابق في الأسرى ، فإذا لم يتم التسليم ورجب العدو في اللجوء إلى التحكيم فعلى المسلمين قبول ذلك ما لم تكن هناك أمارات خدام ومكر ، رغبة في إنهاء الحرب ، وعصمة للدماء ما أمكن . وقد أجاز فقهاؤنا تحكيم غير المسلم للضرورة فيجوز إذن أن يشترك في لجنة التحكيم أعضاء غير مسلمين . وحينئذ فيعد التحكيم الدولي الحديث أمراً جائزاً في الإسلام . ولا مانع من تطبيق قواعد القانون الدولي في موضوع النزاع ، لأنها تتفق في الغالب مع الشريعة الإسلامية لبنائها إما على العرف أو على قواعد القانون الطبيعي والمعادلة أو على المعاهدات . أما بالنسبة لإجراءات التحكيم فيحددتها اتفاق الاحالة على التحكيم ، لأن التحكيم عقد من العقود ، والتراضي هو الأصل العام في إنشاء العقود . ويترتب على قبول التحكيم إنهاء الحرب ويكون قرار التحكيم ملزماً للطرفين ما لم يكن هناك موجب يبرر الطعن فيه كالإكراه أو الخطأ الجسيم .

(١) الفتح - ٢٢ .

(٢) النساء - ١٤١ .

(٣) الأنفال - ١٨ .

(٤) التوبة - ٣٢ .

وعلى العموم فإن إنهاء الحرب بطريق التحكيم هو مجرد أمر نظري سواء في القانون أم في الشريعة .

وليس من الضروري أن يستمر المسلمون في حربهم حتى النصر أو القضاء ؛ لأن ذلك تهور لا يقره منطق ، فيجوز إذن ترك القتال إذا وجد الجيش في نفسه ضعفاً أمام العدو ، بل قد يجب في بعض الحالات إذا تحقق الضرر .

وأما في صدد المقارنة مع القانون الدولي فأننا توصلنا إلى أن نثبت سبق الفقه الاسلامي إلى كثير من نواحي التشريع الدولي ، وأنه فقه مستقل عن غيره دون وجود أدنى تأثير بفقه المعاصرين في زمن الاجتهاد فيما عدا اعتبارات المعاملة بالمثل ؛ ذلك لأن الفقه الاسلامي نظام عام للمجتمع البشري لا اسلامي فقط ، فهو تام الأحكام كامل المزايا ، وأحكام آثار الحرب بالذات مثال بارز على استقلال الفقه .

والفقه الاسلامي في رأينا أصل المدنية الحديثة ، فإن احترام الحقوق وصيانتها ، وتشيد منارها مصدره الاسلام . كيف لا ؛ وهو مؤسس على روح العدل والمساواة ، واحترام الحقوق الخاصة والعامة ، والنظام العالمي ، والنزول على مقتضيات النواميس الطبيعية .

وقد لمسنا أن الاسلام بحث دائماً في العلاقات التي تمس غير المسلمين على أن يكون أتباعه آخذين بأمثل الآداب العليا وأكرم الصفات الطيبة ، وأن يكونوا أرحم الناس بعباد الله ، حتى إنه أصبح من البدهيات المعروفة صدق قول المستشرق غوستاف لوبون : « ما عرف التاريخ فاتحاً أرحم ولا أعدل من العرب » .

ومن الجدير بالذكر أن القانون الدولي لم يستقر نظوره الى اليوم

فأحكامه عرضة للتغير في كل زمان ، بل إنه لا يزال قاصراً في معالجة كثير من شئون الحرب ، لأن أحكامه مستمدة من استقراء الحوادث استقراء جزئياً ، ولا تخلو بعض مبادئه من أن تكون لخدمة صالح بعض الدول دون بعض ، لأنه لم تتأصل فيه بالواقع النزعة الحقيقية بالمعطف على الإنسانية والتزام المثل العليا ، والأخلاق الكريمة ، والاستثمار وآثامه خير شاهد على ذلك .

أما الإسلام فمبادئه واضحة محددة ، ولها صفة الخلود والاستقرار وتصلب شتى جوانب أحكامه بالنزعة الإنسانية الصحيحة ، إذ ليست تلك الأحكام في مصلحة أمة دون أخرى ، ومع هذا فهو يتقبل كل فكرة تقرر السلام وتوجه إلى الخير .

وبلاحظ أن المبادئ الدولية لا تنفذ دائماً . وإن كانت نافذة فكثيراً ما تنتهك حرمة القوانين وترتكب مخالفات صارخة على مرأى ومسمع من بقية الدول ، إذ ليس هناك سلطة عليا إيجابية تسهر على تنفيذ تلك القوانين بين المجموعة الدولية . ومن أمثلة ذلك في وقتنا الحاضر : حصار أمريكا لجمهورية كوبا للمرة الثانية ، وتدخلها في شئون الدومنيكان ، واعتدائها على شعب فيتنام الشمالية واعتداء الهند على أراضي الباكستان .

أما الأحكام الإسلامية فإن مصدر احترامها هو العقيدة التي تنفذ إلى أعماق القلوب ، فتملؤها خشية ورهبة وتحذرهما من عواقب المخالفة والانحراف عن التطبيق ، وفي ذلك ضمان أكيد لمراعاة مصالح الناس وحقوقهم . ولهذا طبقت مبادئ الإسلام دون أن نشهد مخالفة تضر بغير المسلمين إلا ما كان من بعض الرعاع في حوادث جزئية لا تخلو من بعض الملابسات السياسية والعموض في الإدارة الحكومية ، ولا مانع شرعاً

في رأينا من تطبيق الجزاءات المقررة حديثاً على مخالفات قوانين الحرب ما دام في ذلك محافظة على مبادئ الإسلام .

وليست الحروب دائمة في الإسلام إلا بمقدار مشروعيتها وهو تحقق وصف الخرابة والعدوان كما قلنا ، والإسلام بريء من تهمة النظرة العدائية بالقطرة إلى شعوب الأرض كما يدعي المستشرقون .

والملحوظ أن تهم المستشرقين التي تعرضنا لها في غالب نواحي رسالتنا ، كان مصدرها التعصب المقوت أو نقص الدراسة والتحقيق ، مع أنه كان جديراً بالكتاب الباحثين أن يتزهدوا عن الوقوع في مثل تلك الهفوات أو المغالطات المفضوحة .

ونحن بدورنا سلكتنا في الرد عليهم مسلك الاعتدال والانصاف بعدم القيام بتحقيق علمي واسع النطاق ، فلم تهجم على أحد ولم نخطئ أحداً إلا بمقدار ما تمليه كلمة الحق والعدل .

وكذلك كانت مناقشة آراء المذاهب الإسلامية رائدنا فيها الحق وتبيان الحقيقة ، بعد بسط الآراء وبيان المثالب فيها على هدي ما نفهمه من القرآن الكريم ، وواقع السنة النبوية ، والسلوك العملي للرسول عليه الصلاة والسلام . وبناء عليه ~~كنا~~ أحياناً نرجح بعض أقوال الفقهاء ، وأحياناً أخرى نخالفها إلى رأي جديد بدون تعصب أو تأثر بقول إنسان ، إذ ليس إدراك المعاني مقصوراً على أحد ، ومراعاة المصالح في كل زمان أمر واجب . قال إمام دار الهجرة « ليس العلم بكثرة الرواية ، وإنما هو نور وفهم يضعه الله في قلب من يشاء » .

ومن أمثلة الآراء الجديدة لنا ربط مشروعية الجهاد بوجود العدوان وترك تقدير ذلك لولي الأمر ، وأن الدنيا دار واحدة وليست دارين كما

قرر فقهاؤنا ، وأن الإسلام يقر ما يسمى اليوم بالأمن الجماعي والاشتراك في تدابير القمع المشتركة لصالح البشرية ، ومنع الأمان الفردي أو الخاص ، وربط حق منح الأمان في العصر الحاضر بولي الأمر أو أحد نوابه ، وتأصيل مبدأ التمثيل الدبلوماسي ومشروعيته الدائمة ، وكون المعاهدات هي الأصل العام المقرر في الإسلام وليست استثناء من أصل هو الحرب فيجوز عقد معاهدات مع العدو لمدة دائمة ولاغراض سياسية مختلفة ، والخراج والجزية نظامان حربيان سياسيان وليسا من قواعد النظام العام ، كما أنه ليس كذلك مبدأ التخيير بين الإسلام أو الجزية أو القتال . ومن آرائنا ضرورة حصر دائرة القتال المشروع في المقاتلين ، وقصر جواز الفدية على الأموال المملوكة للحكومة أو المستخدمة لاغراض حزبية ، وإقرار حق المطالبة بتعويض رعايا العدو غير المقاتلين إن أصابهم أذى بسبب المسلمين ، واعتبار المن أو المفاداة هو التشريع الدائم اللازم في الإسلام .

والخلاصة أن آراءنا الجديدة كانت بناء على اعتبار أن الأصل في العلاقات الدولية هي السلم وليست الحرب ، فلذلك أجزنا مشروعية مبدأ الحياد القانوني المعروف اليوم والتمثيل السياسي الدائم وقبول مبدأ التحكيم ونحو ذلك مما سبق أن عرضناه هنا .

وهكذا يمكننا أن نستخلص من دراستنا أسساً جديدة للتنظيم الدولي الحاضر بشكل يكفل تماماً صيانة السلم العالمي وتلك الأسس مستمدة من أصول الدعوة الإسلامية ومبادئها الدولية .

١ - إقامة الأمن الجماعي على أساس المعاهدات ، ورعاية حرمة الميثاق على أن تلك الحرمة من وحي العقيدة والإيمان .

٢ - تنظيم العلاقات الدولية على أساس سيادة الروح الإنسانية ومبدأ التعاون ، والإخاء الشامل بين الأمم ، والاهتداء بهدي الأديان السماوية .

٣ - نبذ مبادئ القوميات والعنصرية والوطن والجنسية ، لأنها أساس لكثير من المنازعات الدولية ، ثم ربط الأسرة البشرية بالروابط المئوية والامس الفكرية ، لأن ذلك أدعى للطمأنينة والسلام وأجدى للناس جميعاً .

٤ - منع استخدام القوة إلا للدفاع عن النفس .

٥ - إقرار مبادئ الحرية والعدالة والمساواة وتصفية الاستعمار ، لأن التنافس الاستعماري من أسباب اضطراب العلاقات الدولية .

٦ - تسخير موارد الطبيعة والطاقات البشرية والآلية لخير العالم وتوزيعها على أساس العدل والصالح العام .

٧ - سيادة مبدأ الخلق والضمير والرحمة والصراحة .

ولا بد لصيانة هذه المبادئ من إقامة قوة تنفيذية عالمية ، وليست هذه المقترحات مجرد مثاليات لا يمكن تحقيقها ؛ إذ من الممكن التغلب على نزعات الهوى والامانة ، وقبول الناس للرسالات السماوية خير شاهد على قابلية البشر لتقبل الدعوات الإنسانية السامية .

وما ينبغي ملاحظته أن الأحكام الإسلامية التي تعرضنا لها في بحثنا هذا ، منها ما هو من قبيل الأحكام الدينية الملزمة التي ثبتت بنص قطعي الثبوت والدلالة ، أو بإجماع المسلمين ، أو كانت تقرر قاعدة خلقية أو شرعية لا تختلف باختلاف الأزمنة ، فهذه الأحكام لا يجوز مخالفتها ، ومثلها ما ذكرناه في معاملة الأسرى . ولكن الغالب من الأحكام التي ذكرناها هي أحكام فقهية من صنع الفقهاء الذين كانوا متأثرين فيها بالحالة

الزمنية والامراض السائدة والمعاملة بالمثل . وإذنت فيمكن مخالفة هذه الاحكام والتغير فيها بحسب المصلحة أو مراعاة العرف ، ولا يتقيد المجتهد هنا إلا بالامارات التي دل عليها نص تشريعي أو إجماع أو كان بمثابة الروح العامة للتشريع ، وفيما عدا ذلك تتأثر القواعد الفقهية بكل تطور يحقق المصلحة العامة . ولا مانع من أن نأخذ بكل تشريع حربي أو سلمي معاصر ما دام لا يتعارض مع أصل نظرة الشريعة للجهاد والسلام . فمثلاً قول الفقهاء : إن جميع الحربيين تستباح دماؤهم في الحرب وتغنم بالفتح جميع أموالهم العقارية والمنقولة . هذا الحكم كان صحيحاً حينما كانت الحرب في الماضي تعتبر كفاحاً بين شعبي الدولتين ، أما اليوم حيث اقتضت الحرب على الجيوش المنظمة فينبغي حصر أثر الحرب فيهم دون غيرهم من بقية الشعب وفي حدود ما يختص بالحكومات فقط ، إلا في حالة ما يعرف حديثاً بحرب العصابات التي يشارك فيها أفراد الشعب فيطبق عليهم قانون الحرب كالجيوش المنظمة .

والكلمة الأخيرة أننا في بحثنا كله لم ندمع وعورة الطريق واستمعنا المسائل ، فكنا نترث كثيراً حتى اهتدينا إلى الميزان الصحيح للخطوط الرئيسية والتفصيلية لموضوعنا هذا ، حتى إننا اطلعنا على أكثر من خمسمائة مرجع ، منها نحو ثمانين مخطوطاً . وترجمنا في الحواشي لنحو ثلاثمائة شخص . وكانت أسوتنا بهذا المبدأ وهو أن دالم طريقة قبل أن يكون حقيقة .

★

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين .

★ ★ ★

ملحق

قانون حرب اسلامي

حرصاً منا على بيان صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان نضع مشروعاً
لقانون حرب دولي مستمد من الإسلام .

الباب الأول

المبادئ الدولية في الإسلام

- المادة (١) الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هي السلم وليست الحرب .
والدنيا دار واحدة ، والحرب ضرورة ، ويترتب على قيام الحرب وجود
منطقة سلام ومنطقة حرب تختلفان في بعض الأحكام الفقهية .
- مادة (٢) الإكراه على الدين أمر ممنوع في الإسلام . والحرية الدينية
مكفولة ما لم يترتب عليها إخلال بالنظام العام .
- مادة (٣) الجهاد مشروع عند وجود المدوان ، وتقدير وجوده راجع

لولاية الامور في كل زمان . والباعث على الجهاد هو الاعتداء وليس
المخالفة في العقيدة . والمهدف من الجهاد : هو كفالة حرية العقيدة والتبليغ
ونصرة المظلوم والدفاع عن النفس والبلاد .

مادة (٤) وسائل الحرب الحائزة : هي ما تجمل الخسائر محدودة من
كل ما يتفق مع أعراف الحرب ومراعاة المعاملة بالمثل ما لم يترتب على ذلك
فناء عام ، فلا يجوز قطع الشجر ولا هدم البناء ولا الإفساد في الأرض
إلا لضرورة حربية كالترس بها ، أو التحصن فيها ، ولا يجوز أيضاً
استعمال القنابل الذرية لأنها تؤدي إلى التخريب وقتل من لا يجوز قتالهم
من الآمنين والنساء ونحوهم .

مادة (٥) ب- لا يجوز بدء الحرب إلا بإعلان المدو ومضي مدة تمنع
المباغظة ، ما لم تكن هناك ضرورة حربية تستدعي المفاجأة .

ب- بضمن المسلمون ما أنفقوه من أموال الأعداء ، أو أهدروه من
دمائهم قبل دعوتهم إلى الاسلام وإنذارهم بالحجة والبرهان .

مادة (٦) تخيير المدو بين إحدى الخصال الثلاث : الإسلام أو العهد
أو القتال ليس من قواعد النظام العام بالنسبة لغير المسلمين ، وإنما هو حالة
من حالات الإنذار النهائي للمدو التي يترتب على رفضها نشوب القتال بعد
قيام حالة الحرب .

مادة (٧) نظام الامان يوفر كل أنواع الحماية والرعاية لشخص الاجنبي
وماله وأسرته ، ويسهل تبادل العلاقات السلمية مع غير المسلمين ، ويكون
المستأمن حق التمتع بالمرافق العامة حتى القضاء في بلاد الإسلام ، وله
حق ممارسة الأعمال التجارية في حدود معينة ، وله حق الزواج والتملك ،
وبسأل عن أعماله مدنياً وجنائياً وتطبق عليه الشريعة الإسلامية فيما عدا
ما يتصل بالعقائد والاحوال الشخصية .

مادة (٨) يجوز للمدو دخول بلاد الإسلام وقت الحرب إذا كان بغرض سلمي أو لمصلحة حرية أو حاجة تجارية .

مادة (٩) المؤمن اليوم : هو ولي الأمر أو نائبه أو الموظف المختص بإعطاء الأمان . والمستأمن : هو من يتمتع بالأمان المؤقت سواء في حالة الحرب أم من أجل الدخول لبلاد إسلامية . ويعتبر المسلم أو الذمي مستأمناً في غير بلاده في بلاد الإسلام إذا اقتضت ذلك ضرورة المحافظة على الأمن أو النظام العام .

مادة (١٠) على ولي الأمر مراقبة المستأمن أثناء الأمان ، وذلك من أجل المحافظة على حقوق الأفراد أو الصالح العام .

مادة (١١) يصدر الأمان عن إرادة حرة خالية من العيوب التي تؤثر فيها كالأكراه والغلط والتدليس والغبن والتغريب .

مادة (١٢) ليس للأمان صيغة معينة ، وإنما يصح بأي لفظ عربي أو غيره أو بطريق الكتابة أو الإشارة المفهمة . ويتم الأمان بعلم المستأمن بإيجاب المؤمن . ويمد الأمان لازماً من جانب المؤمن فقط .

مادة (١٣) يجوز تقييد المستأمن بمكان معين في داخل البلاد ، ويحرم مطلقاً من دخول المسجد الحرام .

مادة (١٤) : ١ - أكثر مدة الأمان دون سنة ما لم تتجدد ، ويجوز بحسب الحاجة لمدة مطلقة أو مقيدة بمدة طويلة أو قصيرة .

٢ - لا يشترط في الأمان أن يكون لمصلحة وإنما يلزم عدم وجود الضرر وألا يكون ذريعة لتحقيق مآرب المدو . فلا يصح الأمان لجاسوس أو طليعة أو من فيه مضرة كمرجف وناقل أسرار .

مادة (١٥) يثبت الايمان بالبيئة وإقرار الحاكم ، ولا يقبل ادعاء المستأمن الايمان ما لم يكن ذا مهمة سياسية . وكانت هناك قرائن تؤيد مدعاه ، أو كان تاجراً أو طالباً للأمان مع وجود نوع علامة أو بيئة أو نوع دليل أو كان لغرض معقول كسماع كلام الله تعالى ، أو ليسلم أو لمقد معاهدة مع مراعاة العرف والمادة في كل ذلك .

مادة (١٦) يجوز إقامة تمثيل سياسي دائم بين المسلمين وغيرهم لتدعيم العلاقات السياسية أو الاقتصادية ، وتقوية أواصر الود وزيادة التفاهم .

مادة (١٧) المبعوثون السياسيون يتمتعون بالحصانات الشخصية والمالية دون القضائية .

مادة (١٨) لا يترتب شرعاً على قيام الحرب تعطيل التمثيل السياسي . وإنما يلزم إبعاد الممثل السياسي عند قيامه بنشاط مريب ، أو استئثار خيانة منه ، أو قيامه بأضرار الغير .

مادة (١٩) المعاهدات أصل عام مقرر في الاسلام ، والوفاء بالمهد من الدعائم الأساسية التي يقوم عليها التشريع الاسلامي .

مادة (٢٠) يحرم نقض المعاهدة من جانب المسلمين ما لم تنته مدتها أو يخل الطرف الآخر بتنفيذ شروطها ، أو يبادر بفسخها أو يعلن الحرب علينا ، أو تظهر منه خيانة تتنافى مع التزامات المهد .

مادة (٢١) تنقضي المعاهدات السياسية بقيام الحرب ، أما المعاهدات التجارية أو التي تنظم وضماً عاماً لا صلة له بالمتحاربين فلا تنقضي بمجرد قيام الحرب إلا إذا كان في المعاهدة التجارية إضرار بالمسلمين .

مادة (٢٢) لا تنتقض معاهدة الذمة إلا إذا حصلت مخالفة صارخة لمقتضى العقد ، وترتب على ذلك مقاومة السلطة الحاكمة أو الإخلال

بالنظام العام . أما ارتكاب الجرائم المدنية أو السياسية أو الجنائية فلا يترتب عليها نقض العهد ، وإنما يعاقب الشخص الجاني بموجب التشريع الجنائي في الاسلام .

مادة (٢٣) يجوز قتل الجاسوس ويجوز حبسه وعقابه بحسب ما يرى ولي الأمر من المصلحة .

مادة (٢٤) لا يسري أثر نقض المعاهدة على جميع المعاهدين ، وإنما ينحصر بالناقض فقط إذا كانت المعاهدة معاهدة ذمة أو أمان . فإن كانت هدنة فلا ينتقض عهد الباقيين إلا إذا سكتوا عن الناقض ولم يوجد منهم إنكار بقول أو فعل ، أو فاصروا الناقض صراحة أو ضمناً ، أو كان الناقض رئيس دولة المدو .

مادة (٢٥) إذا انتقض أمان المستأمن فإنه يبعد من البلاد ويبلغ المأمن . وإذا انتقض أمان المهادن صار كالحربي ، ولا يجوز إبعاد الذمي ما لم يقاتلنا ، أو تنطبق عليه حالة من أحوال إسقاط الجنسية المعروفة حديثاً .

مادة (٢٦) لا يترتب شرعاً على قيام الحرب انقطاع العلاقات الاقتصادية مع بلاد المدو ، وإنما لولي الأمر قطع العلاقات كتدبير من تدابير الحرب .

مادة (٢٧) لا يجوز تصدير الأسلحة ونحوها من كل ما فيه تقوية المدو على الحرب . ويجوز تصدير الأطعمة والأقوات والألبسة والأخشاب ومائر المنتجات الزراعية والصناعية غير الحربية ما لم يمنها ولي الأمر في أثناء قيام الحرب .

مادة (٢٨) تستوفى المشور (الرسوم الجركية) على الواردات ، ويراعى في استيفائها ومقدارها ونوعها ووعائها ومربوطها والمدة التي تجزى عنها مبدأ المعاملة بالمثل ومصلحة الدولة والعرف الدولي . ولا يجوز شراء واستيراد المحرمات والمنكرات في القانون الاسلامي كالحمر والخنزير والميتة وآلات المجون والاهو ووسائل الخلاعة .

الباب الثاني

أشخاص العدو وأمواله

مادة (٢٩) لا يجوز قتال غير المقاتلة كالنساء والصبيان والمدنيين ورجال الدين والأطباء إلا إذا اشتركوا في الحرب برأي أو قول أو إمداد أو قتال أو في حالة الغارات أو التتبع بهم .

مادة (٣٠) لا يجوز التعرض لرعايا العدو المستأمنين في بلاد الإسلام إذا نشبت الحرب مع قومهم . وينبغي إعدامهم إذا ظهرت خيانة منهم ، ولا يجوز مصادرة أموالهم إلا بطريق الأسر إذا اشتركوا في القتال . ويصح أن توضع الحراسة على أموالهم كإجراء إداري لحفظ المال .

مادة (٣١) ينبغي معاملة الأسير بالرفق والرحمة ، وتوفير له حاجياته من ملابس ومأكل ، ولا يجوز تعذيبه بالجوع والعطش وغير ذلك من أنواع التعذيب .

مادة (٣٢) يحبس الأسير في مكان ملائم منأ من الحرب ، ولا يكره على إنشاء أسرار دولته .

مادة (٣٣) يتقرر مصير السبي من النساء والصبيان ، والمعزة ونحوهم كالرهبان ، والأسرى .. إما بإطلاق سراحهم (المن) أو بالفداء على مال ، أو غير مال ، أو بمقد الذمة لهم ، أو بتبادل الأسرى مع ملاحظة المماثلة في الرتب العسكرية . ولا يجوز قتل الأسير لغير ضرورة حربية ويعتبر الأسير أسير الجماعة الإسلامية وليس أسير الفرد .

مادة (٣٤) للجندي أن يستأسر ، وله أن يقاتل في حالة التيقن من الموت . ويحرم على المسلم الأسير إفشاء الأسرار العسكرية وغيرها ، وله الحرب إذا أمكنه ذلك ، ويجوز تشغيله لقاء أجر ، ويكره ذلك في الأعمال الحربية ، وليس له أن يقاتل معهم عدواً آخر إلا بالاكراه .

مادة (٣٥) يلزمنا فكك أسرارنا المسلمين وغير المسلمين بأي طريق - بالمال أو بمبادلة الأسرى ، أو بالقتال إن أمكن وتقدر ما عدا ذلك .

مادة (٣٦) لا يجوز الإجهاز على المرضى والجرحى ويعاملون معاملة إنسانية .

مادة (٣٧) يحرم التمثيل بالقتلى أو انتهاب ما معهم وتسلم أمتعتهم إلى ولي الامر ، ويلزمنا دفنهم ، وترسل المعلومات عنهم إلى أقاربهم وتسلم لهم جثثهم إذا طلبوا ذلك .

مادة (٣٨) لا يجوز التخريب والتدمير لغير ضرورة ، لأن ذلك فساد والله تعالى لا يحب الفساد .

مادة (٣٩) : ١ - تنتقل ملكية أموال العدو الحربية أو أمواله العامة إلينا بالاستيلاء ، وتكون أربعة أخماسها من حق الجيش ما لم يرولي الأمر خلاف ذلك ، أما الأراضى الخاصة فتترك على ملكية أصحابها .

٢ - والارض العامة إن فتحت البلد عنوة فيكون ولي الامر فيها بالخيار إن شاء قسمها بين المسلمين ، وإن شاء أقر أهلها عليها بعد وضع الخراج عليها . فإن جلا عنها أصحابها خوفاً فتصبح وقفاً على المسلمين ، أما إن فتحت صلحاً ، فإن وقع الصلح على أن الأرض للمسلمين فهي لهم وقفاً ، وإن تم الصلح على أن الأرض لأصحابها فهي لهم بمقتضى الصلح . أما المنقولات فهي من حق الثاغين ولولي الامر ألا يقسمها عليهم .

مادة (٤٠) ترد الاموال التي توجد في التنيمة إلى صاحبها المسلم أو الذمي بدون دفع عوض عنها . وتكون أموال من أسلم من الحريرين ممصومة لا يجوز اغتنامها .

الباب الثالث

طرق إنهاء الحرب

مادة (٤١) يجب إنهاء الحرب إذا قبل العدو اعتناق الاسلام ويترتب على ذلك عصمة الدماء والاأموال عموماً .

مادة (٤٢) تنتهي الحرب بعقد الصلح أو الهدنة ، ويسري أثر العقد على مختلف الأحكام ، وبطل عقد الصلح نافذاً لا يصح نقضه ما لم ينقضه العدو ، ويترتب على الاتفاق فوراً أمان الأأنفس والاأموال .

مادة (٤٣) عاقد الصلح : هو ولي الأأمر أو نائبه أو قائد الجيش الذي يختص عادة بتوقيع معاهدة الصلح .

مادة (٤٤) عقود الصلح المطلقة والدائمة جائزة في الاسلام إذا انتشرت الدعوة الاسلامية بالطرق السلمية . والاأصل في الهدنة أن تكون مؤقتة بمدة معينة ، وتقدير ذلك متروك لولاء الأأمر ومقدار الحاجة والمصلحة .

مادة (٤٥) لا مانع من تعويض الأأفراد غير المقاتلين عما أصابهم من ضرر في أنفسم وأموالهم .

مادة (٤٦) تنتهي الحرب بمقد الذمة على الدوام ويصبح الذميون مواطنين،
ويستبر عقد الذمة بحسب الاصل من العقود الرضائية .

مادة (٤٧) يجوز فرض ضريبة على الذميين تسمى الجزية . وتسقط
بأمور كثيرة هي : الموت والمعجز الدائم والفقر والعمى والزمانة المرضية
والشيخوخة واعتناق الاسلام والاشتراك في القتال مع المسلمين ، والإعسار
بها بعد مضي سنة ، وتقادم المهد على عدم القيام بأدائها .

مادة (٤٨) عاقد الذمة : هو ولي الامر أو نائبه فلو عقدها أحد
الرعية أحرز الايمان ، ولولي الامر الخيار بين إمضاء العقد أو رد الشخص
لأمنه . والمقود له : هو كل شخص غير مسلم عربياً كان أو أعجمياً ،
كتائياً أم وثنياً .

مادة (٤٩) يستبر الذمي كالمسلم في الحقوق وبعض الواجبات . ويترتب
على عقد الذمة عصمة المال والنفس والعرض ، وحق ممارسة الشعائر الدينية
ما لم تضر بالصالح العام ، وحقه في منع الاعتداء عليه .

مادة (٥٠) تنتهي الحرب بالفتح ويترتب عليه جواز اغتنام أموال
المدو ، ويصبح المقاتلون أسرى يتقرر مصيرهم بعد استقرار الأوضاع .

مادة (٥١) التحكيم في حالة تسليم المدو ينهي الحرب . وإذا كان
النصر للمسلمين فتطبق حينئذ الشريعة الإسلامية ، ويكون المحكم مسلماً ذا
ثقة وأمانة وزاهة معروفة عنه ، كما يكون من أهل الرأي والكفاءة فيما
يتصل بموضوع التحكيم .

مادة (٥٢) تنتهي الحرب بالتحكيم بالمضى الدولي الحديث . ويحدد
اتفاق التحكيم إجراءاته والقواعد المطبقة في شأنه ، ولا يشترط كون
المحكم مسلماً حينئذ .

مادة (٥٣) يعد قرار التحكيم أمراً ملزماً للطرفين ما لم يكن هناك نقص أو خطأ جسيم أو إكراه واقع على المحكمين .

مادة (٥٤) يجوز ترك القتال إذا كانت قوتنا لا تتكافأ مع قوة العدو وغلب على الظن سحق الجيش كله أو بعضه أو وقوعه في قيد الأسر أو إلحاق الهزيمة به ، أو إصابة المسلمين بضرر عام .

المراجع

بحسب الترتيب التاريخي

١ - القرآن الكريم وتفسيره

- الفراء (٢٠٧ هـ) : د معاني القرآن ، (يحيى بن زياد الفراء) ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م .
- ابن قتيبة (٢٧٦ هـ) : د تأويل مشكل القرآن ، (عبد الله بن مسلم بن قتيبة) مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م .
- الطبري (٣١٠ هـ) : د تفسير الإمام محمد بن جرير الطبري ، ٣٠ جزءاً ، وبهامشه تفسير النيسابوري . المطبعة الميمنية بمصر ، ١٣٢١ هـ .
- أبو جعفر النحاس (٣٣٨ هـ) : د الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم ، (أحمد ابن محمد بن اسماعيل المرادي المصري) ، وبآخره د الناسخ والمنسوخ لابن خزيمة ، القاهرة ، زكي مجاهد .
- الخصاص (٣٧٠ هـ) : د أحكام القرآن ، (أبو بكر أحمد بن علي الرازي الخصاص) ٣ أجزاء ، مطبعة الأوقاف الإسلامية ، ١٣٣٥ هـ .

ابن سلامة (٤١٠ هـ) : « النسخ والمنسوخ » (هبة الله بن سلامة المفسر)
مطبوع بهامش « أسباب النزول للنيسابوري » .

ابن حزم (٤٥٦ هـ) : « النسخ والمنسوخ » (أبو عبد الله محمد بن حزم)
مطبوع بهامش الجزء الثاني من تفسير الجلالين ،
مطبعة محمد مصطفى ، ١٣٠٠ هـ .

النيسابوري (٤٦٨ هـ) : « أسباب النزول » (علي بن أحمد الواحدي
النيسابوري) مطبعة هندية بمصر ، ١٣١٥ هـ .

البغوي (٥١٦ هـ) : « معالم التنزيل » (الحسين بن مسعود الفراء البغوي)
مطبوع بهامش تفسير ابن كثير ، وتفسير الخازن .

الزنجشيري (٥٣٨ هـ) : « الكشاف عن وجوه التنزيل وعيون الأقاويل في
وجوه التأويل » (محمود بن عمر الزنجشيري
الخوارزمي) ٣ أجزاء ، القاهرة ، طبع الحلبي ،
١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م .

ابن العربي (٥٤٣ هـ) : « أحكام القرآن » : (أبو بكر محمد بن عبد الله)
٤ أجزاء ، القاهرة ، مطبعة الحلبي ،
١٣٧٦ هـ / ١٩٥٧ م .

الطبرسي (٥٤٨ هـ) : « مجمع البيان في تفسير القرآن » (الفضل بن
الحسن بن الفضل) ١٠ أجزاء ، طبع طهران
١٣٧٣ هـ .

أبو بكر الحازمي (٥٨٤ هـ) : « الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الأخبار »
(الحافظ محمد بن يوسف الحازمي الهمداني) ، حلب
المطبعة المطية ، الطبعة الأولى ١٣٤٦ هـ / ١٩٢٧ م .

الرازي (٦٠٦ هـ) : « مفاتيح الغيب الشهير بالتفسير الكبير » (محمد الرازي
فخر الدين) ، ٨ أجزاء ، المطبعة الخيرية ، الطبعة
الأولى / ١٣٠٧ هـ .

القرطبي (٦٧١ هـ) : « الجامع لأحكام القرآن » (محمد بن أحمد
الأنصاري القرطبي) ٢٠ جزءاً ، مطبعة دار
الكتب المصرية ، الطبعة الأولى ، ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م .

الخازن (٧٢٥ هـ) : « لباب التأويل في معاني التنزيل » (علي بن محمد
المروفي بالخازن) ، ٤ أجزاء ، بهامشه تفسير
البغوي ، مطبعة مصطفى محمد .

أبو حيان (٧٥٤ هـ) : « البحر المحيط » (محمد بن يوسف بن حيان
الأندلسي) ٨ أجزاء ، مطبعة السعادة بمصر ،
الطبعة الأولى / ١٣٢٨ هـ .

ابن كثير (٧٧٤ هـ) : « تفسير الحافظ ابن كثير » (عماد الدين
إسماعيل بن كثير الدمشقي) ٩ أجزاء ، مطبعة
المنار ، الطبعة الأولى / ١٣٤٦ هـ .

البيضاوي (٧٩١ هـ) : « أنوار التنزيل وأسرار التأويل » (ناصر
الدين عبد الله بن محمد الشيرازي البيضاوي) المطبعة
البيهية المصرية ، الطبعة الثانية ، ١٣٤٤ هـ / ١٩٢٥ م .

السيوطي (٩١١ هـ) ١ - « الاتقان في علوم القرآن » (جلال الدين السيوطي)
جزءان ، بهامشه إعجاز القرآن لأبي بكر الباقلاني ،
مطبعة مجازي بالقاهرة ، ١٣٦٨ هـ .

٢ - أسباب النزول بهامش تفسير الجلالين ،
مطبعة محمد مصطفى / ١٣٠٠ هـ .

أبو السعود (٩٥١ هـ) : تفسير أبي السعود ، (محمد بن محمد المهدي)
٥ أجزاء ، المطبعة المصرية ، الطبعة الأولى ،
١٣٤٧ هـ / ١٩٢٨ م .

الخطيب الشرييني (٩٧٧ هـ) : السراج المنير في الاغاثة على معرفة بعض
معاني كلام ربنا الحكيم ، (محمد الشرييني الخطيب)
٤ أجزاء ، المطبعة الخيرية ، ١٣١١ هـ .

الجل (١٢٠٤ هـ) : الفتوحات الالهية بتوضيح تفسير الجلالين ،
(سليمان الجل) ٤ أجزاء ، المطبعة الازهرية
المصرية ، الطبعة الأولى ، ١٣١٨ هـ .

الآلوسي (١٢٧٠ هـ) : روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ،
(محمود الآلوسي البغدادي) ٣٠ جزءاً ، إدارة
الطبعة الخيرية ، ١٢٦٧ هـ .

القنوجي البهوتي (١٣٠٧ هـ) : فتح البيان في مقاصد القرآن ، (صديق بن
حسن البخاري ملك مدينة بهوبال) ١٠ أجزاء ،
المطبعة المارة بيولاك ، الطبعة الاولى ، ١٣٠٠ هـ .

رشيد رضا (١٣٥٤ هـ) : تفسير المنار أو تفسير القرآن العظيم ، نهج فيه
منهج أستاذه الشيخ محمد عبده (١٣٢٣ هـ) ،
القاهرة ، مطبعة المنار ، ١٣٤٦ هـ .

محمد السائس وجماعة : « مذكرات تفسير آيات الأحكام » لطلاب كلية
الشريعة بالأزهر ، ٤ أجزاء ، القاهرة ، مطبعة
صبيح ، ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٣ م .

٢ - الحديث الشريف ومصطلحه ورجال الأثر

أبو حنيفة (١٥٠ هـ) : « مسند الامام أبي حنيفة (النعمان بن ثابت)
طبع ١٣٢٧ هـ .

مالك (١٧٩ هـ) : « الموطأ » (مالك بن أنس) انظر السيوطي .

الشافعي (٢٠٤ هـ) : « مسند الامام الشافعي » (محمد بن إدريس)
بهامش الجزء السادس من كتاب الام ، المطبعة
الاميرية ، ١٣١٤ هـ .

ابن حنبل (٢٤١ هـ) : « مسند الامام أحمد » وبهامشه منتخب كنز
المال في سنن الأقوال والأفعال ، لملاء الدين عني
ابن حسام الدين الشهير بالمتقي الهندي . المطبعة الميمنية
بمصر ، ١٣١٣ هـ .

البخاري (٢٥٦ هـ) : « صحيح البخاري » (أبو عبد الله محمد بن
اسماعيل البخاري) ٩ أجزاء ، المطبعة الخيرية ،
الطبعة الاولى ، ١٣٢٠ هـ .

مسلم (٢٦١ هـ) : « صحيح مسلم » (مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري)
جزءان ، مطبعة بولاق ، ١٢٩٠ هـ .

ابن ماجه (٢٧٣ هـ) : د سنن المصطفى أو سنن ابن ماجه ، (محمد بن يزيد بن ماجه القزويني) - جزاء ، وبهامشه حاشية السندي ، المطبعة العلمية بمصر ، الطبعة الاولى ، ١٣١٣ هـ .

أبو داود (٢٧٥ هـ) : د السنن ، أو سنن أبي داود ، (سليمان بن الأشعث السجستاني) ٤ أجزاء ، مطبعة السعادة ، الطبعة الثانية ، ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م .

الترمذي (٢٧٩ هـ) : د جامع الترمذي ، (محمد بن عيسى بن سورة الترمذي) ومعه شرحه تحفة الاحوذى - ٤ أجزاء ، طبع في دهلي سنة ١٣٠٠ هـ .

النسائي (٢٧٩ هـ) : د المجتبى ، (سنن النسائي - أحمد بن شبيب ابن دينار النسائي) مع شرح السيوطي وحاشية السندي ، ٨ أجزاء ، المطبعة المصرية ، الطبعة الاولى ، ١٣٤٨ هـ / ١٩٣٠ م .

الطحاوي (٣٢١ هـ) : ١ - د مشكل الآثار ، (أحمد بن محمد ابن سلمة الازدى) ٤ أجزاء ، مطبعة دائرة المعارف النظامية في الهند - حيدر آباد ، الطبعة الاولى ، ١٣٣٣ هـ .

٢ - د معاني الآثار ، أو شرح معاني الآثار ، في مشكل الحديث . طبع الهند ، ١٣٠٢ هـ .

الدارقطني (٣٨٥ هـ) : د سنن الدارقطني ، (علي بن عمر بن مهدي) جزاء ، طبع حجر بالهند ، ١٣٩٠ هـ .

الأصبهاني (٤٣٠ هـ) : د حلية الأولياء ، (أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني)
١٠ أجزاء ، مطبعة السعادة ، ١٣٥١ هـ / ١٩٣٤ م .

البيهقي (٤٥٨ هـ) : د السنن الكبرى ، (أحمد بن الحسين البيهقي) ١٠
أجزاء ، بهامشه د الجوهر النقي في الرد على البيهقي ،
لابن التركماني (٧٤٥ هـ) ، مطبعة دائرة المعارف
الثمانية بمحدر آباد ، الطبعة الأولى ، ١٣٥٤ هـ .

ابن عبد البر (٤٦٣ هـ) : د الاستيعاب في معرفة الأصحاب ، (أبو عمرو
ابن عبد الله المعروف بابن عبد البر) - جزءان
الطبعة الأولى / ١٣١٩ هـ .

الباجي المالكي (٤٧١ هـ) أو (٤٩٤ هـ) : د المتقى شرح الموطأ ، (سليمان
ابن خلف الباجي الأندلسي) - ٧ أجزاء ، مطبعة
السعادة ، ١٣٣٢ هـ .

البغوي (٥١٠ هـ) : د مصابيح السنة ، (الحسين بن مسعود الفراء)
جزءان ، المطبعة الخيرية ، ١٣١٨ هـ .

القاضي هياض (٥٤٤ هـ) : د الشفاء في تعريف حقوق المصطفى ، (عياض بن
موسى اليحصبي) - جزءان ، مطبعة البابي الحلبي ، ١٩٥٠ م .

ابن الأثير (٦٣٠ هـ) : ١ - د النهاية في غريب الحديث والأثر ، (علي
ابن عبد الكريم الجزري) - ٤ أجزاء ، المطبعة
الخيرية ، ١٣٢٢ هـ .

٢ - د أسد الغابة في معرفة الصحابة ، ٥ أجزاء
المطبعة الوهية ، ١٢٨٠ هـ .

٣ - تجريد أسماء الصحابة من أسد الغابة ، ،
وقيل إنه للذهبي وهو الراجح في تحقيقنا ، الطبعة
الاولى بالهند ، حيدر آباد ، ١٣١٥ هـ .

النووي (٦٧٦ هـ) : « شرح مسلم » (أبو زكريا يحيى بن شرف
النووي) — ١٨ جزءاً ، القاهرة ، مطبعة
محمود توفيق .

الذهبي (٧٤٤ هـ) : ١ — « تذكرة الحفاظ » (محمد بن أحمد بن
عثمان بن قايماز الذهبي ، شمس الدين) ٤ أجزاء ،
مطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد .

٢ — « ميزان الاعتدال في نقد الرجال » — ٣ مجلدات ،
طبع القاهرة / ١٣٢٥ هـ .

الزيلعي (٧٦٢ هـ) : « نصب الراية لأحاديث الهداية » (محمد بن عبد الله
ابن يوسف الزيلعي) ٤ أجزاء ، مطبعة دار المأمون بشبرا
مصر ، الطبعة الاولى ، ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ م .

ابن كثير (٧٧٤ هـ) : « الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث »
(أبو الفداء اسماعيل بن أبي حفص) الطبعة الثالثة ،
محمد صبيح .

الهيثمي (٨٠٧ هـ) : « مجمع الزوائد ومنبع الفوائد » (نور الدين علي
ابن أبي بكر الهيثمي) بتحرير الحافظين العراقي
وابن حجر — ١٠ أجزاء ، القاهرة ، مكتبة
القدس ، ١٣٥٣ هـ .

ابن خطيب الدهشة (٥٨٣٤هـ): د تحفة ذوي الأرب في مشكل الأسماء والنسب في
الموطأ والصحيحين ، (محمود بن أحمد بن محمد
الحوي الفيومي المعروف بابن خطيب جامع الدهشة) ،
طبع لندن ، ١٩٠٥ م .

ابن حجر العسقلاني (٥٨٥٢هـ): ١ - د لسان الميزان ، (أحمد بن علي بن
محمد الكنافي العسقلاني) - ٦ أجزاء ،
مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية
بميدر آباد ، ١٣٣١ هـ .

٢ - د الإصابة في تمييز الصحابة ، ٨ أجزاء
مطبعة السعادة .

٣ - د بلوغ المرام من أدلة الأحكام ،
طبع مصر ، ١٣٢٠ هـ .

٤ - د فتح الباري بشرح صحيح البخاري
١٣ جزء أ ، المطبعة البهية المصرية ، ١٣٥٢ هـ .
٥ - د تهذيب التهذيب في أسماء رجال الحديث
١٢ جزء أ ، طبع حيدر آباد ، ١٣٢٥ هـ .

العيني (٨٥٥ هـ) : د عمدة القاري شرح صحيح البخاري ، (بدر
الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني) ، إدارة
الطباعة المنيرية ، ١٣٤٨ هـ .

السيوطي (٩١١ هـ) : ١ - د الآلاء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة ،
(جلال الدين السيوطي) جزءان ، المطبعة
الأديبة ، الطبعة الأولى ، ١٣١٧ هـ .

- ٢ - د الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير ،
جزءان ، المطبعة الخيرية بمصر ، ١٣٢١ هـ .
٣ - د تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك ،
٣ أجزاء ، القاهرة ، مطبعة الحلبي .

القسطلاني (٩٢٣ هـ) : د إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ، (شهاب
الدين أحمد بن محمد القسطلاني) ١٠ أجزاء ، طبع
بوراق ، ١٣٢٧ هـ .

الأنصاري (القرن العاشر الهجري) : د خلاصة تذهيب الكمال في
أسماء الرجال ، (أحمد بن عبد الله بن أبي الخير
حسن الأنصاري) فرغ من تأليفه سنة ٩٢٣ هـ ،
المطبعة الخيرية ، الطبعة الأولى .

الزرقاني (محمد) (١١٢٢ هـ) : د شرح الزرقاني على موطأ مالك ، (أنوار
كواكب أنهج المسالك) (محمد الزرقاني بن عبد
الباقي بن يوسف) المطبعة الخيرية ، ١٣١٠ هـ .

الصنعاني (١١٤٢ هـ) : د سبل السلام ، (محمد بن اسماعيل بن صلاح
الصنعاني) جزءان ، القاهرة ، مطبعة الحلبي ،
الطبعة الثانية ، ١٩٥٠ م .

الشوكاني (١٢٥٥ هـ) : د نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ، (محمد بن علي
ابن محمد الشوكاني) - ٨ أجزاء ، القاهرة ، المطبعة
المثمانية المصرية ، ١٩٥٧ م .

القنوجي (١٣٠٧ هـ) : د الروضة الندية شرح الدرر البهية للشوكاني ،
(صديق بن حسن القنوجي البخاري ملك بهوبال) ؛
إدارة الطباعة المنيرية .

منصور علي ناصف (القرن ١٤ هـ) : د التاج الجامع للأصول في أحاديث
الرسول ﷺ ، - ٥ أجزاء ، الطبعة الثانية .
أحمد البنا الساعاتي (القرن ١٤ هـ) : الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام
أحمد بن حنبل ، مطبعة الاخوان المسلمين ، ١٣٥٩ هـ .
عبد الوهاب عبد الطيف : د المختصر في علم رجال الأثر ، القاهرة ،
مطبعة دار التأليف ، ١٩٥٢ م .

٣ - الفقه الاسلامي وتاريخه وأصوله السياسية أولا - الكتب والمخطوطات القديمة

أ - الفقه الحنفي

أبو حنيفة (١٥٠ هـ) : د الفقه الأكبر ، (النعمان بن ثابت) اطلعا
عليه في شرح علي ابن السلطان محمد الهروي ، طبع
حجر ، ١٣٠٧ هـ .
أبي يوسف (١٨٣ هـ) : ١ - د الخراج ، (يعقوب بن ابراهيم) ، المطبعة
السلفية ، ١٣٥٢ هـ .
٢ - د الرد على سير الأوزاعي ، طبع الهند ،
حيدر آباد .
وقد تفضل الأستاذ المشرف بإطرته لي .
يحيى بن آدم (٢٠٣ هـ) : د الخراج ، المطبعة السلفية ، ١٣٤٧ هـ ، تحقيق
أحمد شاكر .
أبو عبيد (٢٢٤ هـ) : د الأموال ، (القاسم بن سلام) طبع القاهرة ، ١٣٥٣ هـ .
السمرقندي (أبو الليث) (٣٧٣ هـ) : د خزانة الفقه ، (نصر بن محمد إمام الهدى)
مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (١٦١) .

- السرخسي (٤٨٣ هـ) : ١ - « شرح السير الكبير » (محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي) - ٤ أجزاء ، الطبعة الأولى ، ١٣٣٥ هـ .
- ٢ - « المبسوط » فيه شرح السير الصغير في الجزء العاشر من ٣٠ جزءاً ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٤ هـ .
- النسفي (٥٣٧ هـ) : « طلبية الطلبة في الاصطلاحات الفقهية على ألفاظ الحنفية » (نجم الدين عمر بن محمد النسفي) المطبعة المأمرة ، ١٣١١ هـ .
- السمرقندي (علاء الدين) (٥٤٠ هـ) : « تحفة الفقهاء » (علاء الدين محمد بن أحمد) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٩١) وقد طبع حديثاً في دمشق بمطبعة الجامعة في ثلاثة أجزاء ، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٨ م . وأعيد طبعه عام ١٩٦٤ مع تخريج أحاديثه للمؤلف بالاشتراك مع الأستاذ محمد المنتصر الكتاني .
- العتابي (٥٨٦ هـ) : « جامع الفقه أو الفتاوى العنانية » (أحمد بن محمود البخاري) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (١٩٣) .
- الكاساني (٥٨٧ هـ) : « بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع » (علاء الدين أبو بكر بن مسمود الكاساني) ٧ مجلدات ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٨ هـ .
- قاضي خان (٥٩٢ هـ) : ١ - « الفتاوى الخانية » (الحسن بن منصور بن محمود الأوزجندي) مطبوع بهامش الأجزاء الثلاثة الأولى من الفتاوى الهندية .
- ٢ - « شرح كتاب الزيادات لمحمد بن الحسن » مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٣٨٠) .

المرغيناني (٥٩٣ هـ) : ١ - د الهداية شرح بداية المبتدي ، (علي بن أبي بكر المرغيناني) ٤ أجزاء ، مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٥٥ هـ .

٢ - د مختارات النوازل أو مختار الفتاوى ، مخطوط بمكتبة الأزهر رقم (٩٥) .

الفزنجوي (٥٩٣ هـ) : د الحاوي القدسي أو حاوي الفتاوى ، (أحمد بن محمد) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (١٤٥) .

المرغيناني (برهان الدين) (٦١٦ هـ) : ١ - د المحيط البرهاني ، (برهان الدين محمود بن أحمد) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٤٨١) .

٢ - د الوجيز في الفتاوى ، مخطوط بدار الكتب .

البخاري (٦١٩ هـ) : د الفتاوى الظهيرية ، (ظهير الدين محمد بن أحمد البخاري) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٣١٧) .

السجستاني (بمدة ٦٣٨ هـ) : د منية المقي ، (يوسف بن أحمد) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٤٣٩) أنه سنة (٦٣٨ هـ) .

الموصلي (٦٨٣ هـ) : د الاختيار لتعليل المختار ، (عبد الله بن محمود الموصلي) القاهرة ، ١٣٥٦ .

ابن الساعاتي البعلبكي (٦٩٤ هـ) : د شرح على جمع البحرين وملتقى النيرين ، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٤٨٣) .

الولواجي (٧١٠ هـ) د فتاوى الولواجي ، (ظهير الدين اسحق بن أبي بكر الحنفي) مخطوط بمكتبة الأزهر رقم (رافعي) (٢٦٨٧٢) .

عيسى بن محمد (٨٣٤ هـ) : د المبتنى ، مخطوط بدار الكتب المصرية
رقم (٤٧١) .

الزيلي (٧٤٢ هـ) : د تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ، (فخر
الدين عثمان بن علي الزيلي) المطبعة الأميرية ،
١٣١٣ هـ .

سعد غديوش (بعد ٧٧١ هـ) : د جواهر الفقه ، ألفه سنة ٧٧١ هـ ،
مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (١٣١) .

القونوي (٧٨٨ هـ) : د درر البحار ، (شمس الدين محمد القونوي البغدادى)
مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (١٨٠) .

ابن الأسود (٨٠٠ هـ) : د النهاية في شرح الوقاية ، (علاء الدين علي
ابن عمر) مخطوط بدار الكتب رقم (٧٨ م) .

أبو بكر العبادي (في حدود ٨٠٠ هـ) : د السراج الوهاج الموضح لكل
طالب ومحتاج ، (محمد بن علي الحدادي) مخطوط
بدار الكتب المصرية رقم (٢١٦) وهو شرح على
كتاب أحمد القدوري (٤٢٨ هـ) .

ابن البزاز الكودي (٨٢٧ هـ) : د الفتاوى البزازية أو الجامع الوجيز ،
(محمد بن شهاب) مطبوع بهامش الأجزاء الثلاثة
الأواخر من الفتاوى الهندية .

الطرابلسي (علاء الدين) (٨٤٤ هـ) : د معين الأحكام فيما يتردد
بين الخصمين من الأحكام ، (علي بن خليل الطرابلسي
الحنفي) الطبعة الأولى ، ١٣٠٠ هـ .

العيني (٨٥٥ هـ) : ١ - « رمز الحقائق في شرح كنز الدقائق »
(بدر الدين محمود بن أحمد) جزءان ، دار الطباعة
العامرة ، ١٢٨٥ هـ .

٢ - « البناء في شرح الهداية » مخطوط بدار الكتب
رقم (٥٥) .

٣ - « الدرر الزاهرة في البحار الزاهرة » مخطوط
بدار الكتب رقم (١٨٣) .

فوق أمير الحميدي (٨٦٠ هـ) : « جامع الفتاوى » مخطوط بدار الكتب
رقم (٢٦) .

الكمال بن الهمام (٨٦١ هـ) : « فتح القدير شرح الهداية للمرغيناني » -
٨ أجزاء ، مطبعة مصطفى محمد بالقاهرة .

قاسم بن قطلوبغا (٨٧٩ هـ) : « فتاوى ابن قطلوبغا » مخطوط بدار الكتب
رقم (١١٨ مجاميع) .

منلا خسرو (٨٨٥ هـ) : « درر الحكم في شرح غرر الأحكام »
المطبعة الشرفية ، ١٣٠٤ هـ .

الامامسي (٩٢٢ هـ) : « مخزن الفقه » (موسى بن موسى الامامسي
المروف بخازن الكتب الحنفي) مخطوط بدار الكتب
رقم (٤٤٦) .

ابن كمال باشا زاده (٩٤٠ هـ) : « مهمات الفتاوى » مخطوط بدار الكتب
المصرية رقم (١٠٠٢) .

ابن نجم المصري (٩٧٠ هـ) : ١ - « الأشباه والنظائر » (زين الدين بن ابراهيم
ابن نجم) دار الطباعة العامرة ، ١٢٩٠ هـ .

- ٢ - « البحر الرائق شرح كنز الدقائق » ،
مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٣٤ هـ .
 - ٣ - « الرسائل الزينية في فقه الحنفية » ، مخطوط
بدار الكتب رقم (٤٧٩) .
 - ٤ - « النهر الفائق بشرح كنز الدقائق » ، مخطوط
بدار الكتب رقم (٥٥٦) .
 - ٥ - « قواعد الفقه » ، ضمن مجموعة مخطوطة
بدار الكتب رقم (١٣٠٤) .
 - ٦ - « رسالة بأحكام السياسة الشرعية » ، مخطوط
بدار الكتب رقم (١١٦٠) .
 - ٧ - « رسالة التحفة المرضية في الأراضى المصرية » ،
مخطوط بدار الكتب رقم (٣٣ مجاميع) .
 - ٨ - « الفتاوى الزينية » ، مخطوط بدار الكتب
رقم (٢٨٨) .
- النموتاشي (١٠٠٤ هـ) : « منح الغفار شرح تنوير الأبصار » (محمد بن عبد الله)
مخطوط بدار الكتب رقم (٤٥٥) .
- ابن الشلي (١٠١٠ هـ) : « حاشية الشلي على شرح الزيلعي على كنز الدقائق » ،
(شهاب الدين أحمد بن يونس الحنفي المشهور بالشلي
الفقيه المصري) مخطوط بمكتبة الأزهر رقم (٣٦٣) .
- عبد الحليم (١٠٦٠ هـ) : « حاشية الدرر على الدرر » - جزءان ، المطبعة
المثانية ، ١٣١٢ هـ .

الشرفلابي (١٠٦٩ هـ) : ١ - د الدرة اليتيمة في الغنيمة ، (حسن بن عمار الشرفلابي) مخطوط بدار الكتب ضمن مجموعة رقم (٤٧٧) انتهى منها عام ١٠٦٤ هـ .

٢ - د حاشية على درر الحكم لمنلا خسرو الحنفي ، انظر منلا خسرو .

جماعة من علماء الهند (حوالي ١٠٧٠ هـ) : د الفتاوى الهندية أو المالكية ، برئاسة عبيد الرحمن الحنفي البحراني ، المطبعة الاميرية ببولاق ، ١٣١٠ هـ .

شيخ زاده (١٠٧٨ هـ) : مجمع الانهر في شرح ملتقى الابرار ، (عبد الرحمن بن شيخ محمد سليمان المدعو بشيخ زاده) طبع في تركيا ، ١٣١٩ هـ .

الرملي (١٠٨١ هـ) : د الفتاوى الخيرية ، (خير الدين الرملي) ، مطبعة بولاق ، ١٣٠٠ هـ .

ابن الحسين (١٠٩٨ هـ) : د الفتاوى الأقروية ، مطبعة بولاق ، ١٢٨١ هـ .
أحمد المدني (١١١٠ هـ) : الفتاوى الاسمية ، المطبعة الخيرية ، ١٣٠٩ هـ .
الخادمي (بعد ١١٥٤ هـ) : د حاشية الخادمي على الدرر ، (أبو سعيد محمد بن مصطفى الخادمي) فرح من تأليفها عام ١١٥٤ هـ ، دار الطباعة العامرة ، ١٢٦٥ هـ .

الدهلوي (١١٧٦ هـ) : د حجة الله البالغة في أسرار الاحاديث وعلل الاحكام ، (أحمد ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي) ، القاهرة ، المطبعة الاولى ، ١٣٢٢ هـ .

الطحاوي (١٢٣١ هـ) : حاشية الطحاوي على الدر المختار شرح تنوير
الابصار للحصكفي ، — (أحمد بن محمد بن اسماعيل
الطحاوي) — ٤ أجزاء ، مطبعة بولاق ، ١٢٨٢ هـ .

ابن عابدين (١٢٥٢ هـ) : ١ — « رد المختار على الدر المختار » (محمد أمين
عابدين) القاهرة ، المطبعة الأميرية ، ١٣٢٦ هـ .

٢ — « مجموعة رسائل ابن عابدين » ، طبع دمشق ،
١٣٢١ هـ .

٣ — « العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية » ،
المطبعة الأميرية ، ١٣٠٠ هـ .

٤ — « منحة الخالق على البحر الرائق شرح كنز الدقائق
لابن نجيم » ، مخطوط بمكتبة الأزهر رقم (٢١٠٠) .

٥ — « تنبيه الولاة والحكام على أحكام شاتم
خير الأئمة أو أحد أصحابه الكرام » ، طبع
دمشق ، ١٣٠١ هـ .

السُّنْدِي (١٢٥٧ هـ) : « طوالع الأنوار شرح الدر المختار » (محمد عابدين
ابن أحمد بن علي بن يعقوب السندي الأنصاري) —
مخطوط بمكتبة الأزهر رقم (١٩٨٧) رافعي ٢٩٨٢٦ .

أبو الفتح (القرن ١٣ هـ) : « إتحاف الأبصار والبصائر بنبويب كتاب
الاشباه والنظائر » (محمد أبو الفتح الحنفي) ، المطبعة
الوطنية بالاسكندرية ، ١٢٨٩ هـ .

محمد علاء الدين عابدين (١٣٠٦ هـ) : « قرّة عيون الأخبار تكملة لرد
المختار » ، المطبعة الأميرية ، ١٣٢٦ هـ .

داود بن يوسف الخطيب (١) : د الفتاوى النائية ، المطبعة
الاميرية ، ١٣٢٢ هـ .

ب - الفقه المالكي

مالك (١٧٩ هـ) : د المدونة الكبرى ، (مالك بن أنس) - رواية مسحون
مطبعة السعادة ، ١٣٢٣ هـ .

العتي (٢٥٤ هـ) : د المتنبية ، (محمد بن أحمد بن عبد الميز القتي) - مخطوط .
القيرواني (٣٨٩ هـ) : د رسالة عبد الله بن أبي زيد القيرواني ، طبع البابي
الحلي ، ١٣٣٠ هـ .

الباجي (٤٩٤ هـ) : د المنتقى شرح موطأ إمام دار الهجرة ، (القاضي أبو
الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي) ، مطبعة
السعادة ، الطبعة الأولى ، ١٣٣٢ هـ .

ابن رشد القاضي (٥٢٠ هـ) : د المقدمات الممهدات ، (محمد بن أحمد بن رشد
القرطبي) ، مطبعة السعادة ، ١٣٢٥ هـ .

ابن رشد الحفيد (٥٩١ هـ) : د بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، (محمد بن
أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي) ، مطبعة
الاستقامة ، ١٣٧١ هـ .

ابن الحاجب (٦٤٦ هـ) : د جامع الأمهات أو المختصر الفقهي ، (جمال
الدين عثمان بن عمر الاسكندري المعروف بابن
الحاجب) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٢٠) .

القراfi (٦٨٤ هـ) : د الذخيرة ، (أحمد بن إدريس المروف بالقراfi)
مخطوط بدار الكتب رقم (٣٤) .

ابن راشد (٧٣٦ هـ) : د لباب اللباب ، (محمد بن عبد الله بن راشد البكري القفصي) ، المطبعة التونسية ، تونس ، ١٣٤٦ هـ .

ابن جُزَي (٧٤١ هـ) : د القوانين الفقهية ، (محمد بن أحمد بن محمد ابن عبد الله بن جزى الكلي) ، تونس ، مطبعة النهضة ، ١٣٤٤ هـ .

الشيخ خليل (٧٦٧ هـ) : د مختصر الملامة خليل ، (خليل بن اسحق بن موسى) مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٣٣ هـ .

ابن فرحون (٧٩٩ هـ) : د تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام ، (محمد بن فرحون اليميري) ، مطبعة الحلبي ، ١٣٠٢ هـ .

بهرام الدميري (٨٠٥ هـ) : د شرح بهرام علي مختصر خليل ، (بهرام ابن عبد الله الدميري) ، مخطوط بدار الكتب رقم (٢٥٤) .

القاضي أبو بكر الأندلسي (بعد ٨٥٧ هـ) : د تحفة الحكام في نقض اليهود والأحكام ، (محمد بن محمد بن عاصم القيسي الأندلسي الغرناطي) فرغ منها سنة ٨٣٥ هـ ، طبع الجزائر ، ١٣٢٢ هـ .

المواق (٨٩٧ هـ) : د التساج والإكليل لمختصر خليل ، (محمد بن يوسف البغدادي المعروف بالمواق) ، مطبوع مع الخطاب ، انظر ما سيأتي .

داود المالكي (٩٠٣ هـ) : د إيضاح المسالك على المشهور من مذهب مالك ، مخطوط بدار الكتب رقم (٣) .

التتائي المالكي (٩٤٢ هـ) : د فتح الجليل في حل جواهر درر
ألفاظ خليل ، (محمد بن ابراهيم بن خليل المروف
بالتتائي المالكي) مخطوط بمكتبة الأزهر رقم (٢٦٢) .

الخطاب (٩٥٤ هـ) : د مواهب الجليل لشرح مختصر خليل ، (محمد بن
محمد المغربي المروف بالخطاب) - ٦ أجزاء ، مطبعة
السعادة ، ١٣٢٨ هـ .

الأجهوري (١٠٦٦ هـ) : د مواهب الجليل في تحرير ما حواه مختصر
خليل ، (نور الدين علي بن محمد بن عبد الرحمن
الأجهوري) - مخطوط بدار الكتب المصرية رقم
(٩٣) .

الزرقاني (عبد الباقي) : د شرح الزرقاني على مختصر خليل ، (عبد
الباقي بن يوسف الزرقاني - ٨ أجزاء ، وبهامشه
حاشية الشيخ محمد البتاني ، المطبعة البية المصرية ،
١٣٠٣ هـ .

الخريشي (١١٠١ هـ) ، د فتح الجليل على مختصر العلامة خليل ،
(أبو عبد الله محمد الخريشي أول شيخ للأزهر)
- ٨ أجزاء ، وبهامشه حاشية العدوي (١١٨٩ هـ)
مطبعة بولاق ، ١٢٩٩ هـ .

الزرقاني (محمد) (١١٢٢ هـ) : د شرح على الموطأ ، ٤ أجزاء
المطبعة الخيرية ، ١٣١٠ هـ .

العدوي (١١٨٩ هـ) : ١ - د حاشية على كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن
أبي زيد القيرواني في مذهب مالك ، (علي الصيدي

المدوي (جزاءات ، المطبعة الأزهرية المصرية ،
الطبعة الثانية ، ١٣٠٩ هـ .

٢ - حاشية على شرح الزرقاني (عبد الباقي) .

الدردير (١٢٠١ هـ) : د الشرح الكبير على مختصر خليل - منح القدير ،
(أحمد بن محمد بن أحمد المدوي الشهير بالدردير)
٤ أجزاء ، المطبعة الأزهرية ، ١٣٠٩ هـ .

الدسوقي (١٢٣٠ هـ) : د حاشية على الشرح الكبير للدردير ، (محمد
ابن أحمد بن صرفة الدسوقي) - ٤ مجلدات ، القاهرة
مطبعة مصطفى محمد ، ١٣٧٣ هـ .

محمد الأمير (١٢٣٢ هـ) : ١ - د حاشية الأمير على مختصر خليل ، (محمد
ابن محمد السنباطي) مختصر بدار الكتب المصرية
رقم (١٣ ش) .

٢ - د شرح المجموع ، مطبوع في مصر ، ١٢٨١ هـ .

الصاوي (١٢٤١ هـ) د بلغة السالك لأقرب المسالك ، أو حاشية الصاوي
على الشرح الصغير (أحمد بن محمد الصاوي الخلوئي)
طبع مصر ، ١٢٨٩ هـ .

محمد عlish (١٢٩٩ هـ) : ١ - د شرح منح الجليل على مختصر خليل ، المطبعة
الكبرى ، ١٢٩٤ هـ .

٢ - د فتح المولى المالك في الفتوى على مذهب الإمام
مالك ، وبهامشه مناهج الأحكام لابن فرحون .
مطبعة التقدم العلمية بالقاهرة ، ١٣١٩ هـ .

جـ - الفقه الشافعي

الشافعي (٢٠٤ هـ) : د الام ، (محمد بن إدريس) - ٧ أجزاء ، رواية
الريبع بن سليمان المرادي ، المطبعة الأميرية بمصر ،
١٣٢١ هـ .

المزني (٢٦٤ هـ) د مختصر المزني ، على هامش د الام ، في الأجزاء
الخمسة الأولى . (اسماعيل بن يحيى بن اسماعيل) .

الماوردي (٤٥٠ هـ) : ١ - د الحاوي الكبير ، (علي بن محمد بن
حبيب أبو الحسن البصري) - ٢٤ مجلدات ، مخطوط
بدار الكتب المصرية رقم (٨٢) وقد عثرت على
شرح الجزء الرابع من كتاب الحاوي وأوله كتاب
الذمة في مكتبة الأزهر رقم (٣٠٠٤) ، (١٢٢٢ هـ) .
٢ - د الأحكام السلطانية ، المطبعة المحمودية التجارية .
٣ - د أدب الدنيا والدين ، طبع تركيا ، ١٣٢٨ هـ
مع شرحه « منهاج اليقين »

الفزاري (٤٦١ هـ) : د الرخصة المميمة في حكم الغنمة ، (شيخ الإسلام
عبد الرحمن بن إبراهيم بن ضياء الفزاري القوادسي)
مخطوط بدار الكتب رقم (٤٨٤ مجاميع) .

الشيرازي (٤٧٦ هـ) : ١ - د المذهب ، (أبو اسحق إبراهيم بن علي الشيرازي)
مطبعة الحلبي ، القاهرة .

٢ - د التنبيه ، مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٧٠ هـ / ١٩٥١ م .

أبو شعاع (٤٨٨ هـ) : د الغاية والتقريب في الفقه على مذهب الشافعي ،
(أحمد بن الحسين بن أحمد الأصفهاني) - اعتمدت على

مخطوط بدار الكتب رقم (٧٥٧) بالرغم من أنه مطبوع ، وانظر الخطيب الشربيني والنبداوي فيما سيأتي .

الغزالي (٥٥٠٥) : ١ - « الوجيز » ، (أبو حامد محمد بن محمد) مطبوع في القاهرة .

٢ - « الوسيط » مخطوط بدار الكتب رقم (٣١٣) وقد شرحه نجم الدين أحمد بن محمد الخزومي المعروف بالقمولي وسماه « البحر المحيط في شرح الوسيط » مخطوط بدار الكتب رقم (٤٩١) .

القزويني (٦٢٣ هـ) : ١ - « المحرر » ، (عبد الكريم القزويني الرافعي) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٢٤٣) .

٢ - « فتح العزيز على كتاب الوجيز للغزالي » مخطوط بمكتبة الأزهر رقم (٧٦٨) ، طبع أكثره على هامش كتاب المجموع للنووي .

٣ - « الشرح الصغير على وجيز الغزالي » مخطوط بدار الكتب رقم (١١٩) .

ابن الصلاح (٦٤٣ هـ) : « فتاوى ابن الصلاح » ، (عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري) مخطوط بدار الكتب رقم (٣٣٧) .

نجم الدين القزويني (٦٦٥ هـ) : « الحاوي الصغير » مخطوط بدار الكتب رقم (١٤١٣) .

النووي (٦٧٦ هـ) : ١ - « منهاج الطالبين وعمدة المفتين » ، (أبو زكريا يحيى بن شرف النووي) مطبعة الحلبي ، ١٣٣٨ هـ .

٢ - «روضة الطالبين وعمدة المفتين» مخطوط بدار
الكتب رقم (١١١) .

السبكي (٧٥٦ هـ) : «السيف المسلول على من سب الرسول»
(تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي) مخطوط
بدار الكتب رقم (٣٤٢) .

السيوطي (٩١١ هـ) : «الاشباه والنظائر في الفروع» مطبعة الترقى
بمكة المكرمة ، ١٣٣١ هـ ، ومطبعة مصطفى محمد ،
١٣٥٩ هـ .

ابن قاسم الغزي (٩١٨ هـ) : «شرح الفاية» (أبو عبد الله محمد بن قاسم
الشافعي) انظر البرماوي الآتي ذكره .

زكريا الانصاري (٩٢٦ هـ) : ١ - «أسنى المطالب في شرح روض الطالب
لشرف الدين اسماعيل بن أبي بكر المقرئ»
جزءان ، اعتمدت على مخطوط بدار الكتب المصرية
رقم (٧) مع أنه مطبوع .

٢ - «تحفة الطلاب بشرح تنقيح الباب» مطبعة
صبيح ، ١٣٥٠ هـ .

٣ - «الإعلام والاهتمام بجمع فتاوى شيخ الاسلام
زكريا الأنصاري» مطبعة الترقى بدمشق ، ١٢٥٥ هـ .

عميرة (٩٥٧ هـ) : «حاشية قليوبي وعميرة على شرح جلال الدين المهلي
على المنهاج» مطبعة صبيح ، ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٩ م .

أحمد بن حجر الهيتمي (٩٧٤ هـ) : ١ - «الفتاوى الكبرى» ٤ أجزاء

- بهامشه فتاوى الرملي ، المطبعة الميمنية ، ١٣٠٨ هـ .
- ٢ - د تحفة المحتاج بشرح المنهاج ، - ٨ أجزاء ،
مطبعة محمد مصطفى ، الطبعة الأولى ، ١٣٠٥ هـ .
- محمد الشرييني الخطيب (٩٧٧ هـ) ١ - د مفتي المحتاج إلى شرح المنهاج ،
- ٤ أجزاء ، مطبعة الحلبي ، ١٣٥٢ هـ / ١٩٣٣ م .
- ٢ - د الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ، -
جزءان ، وهو شرح على كتاب التقريب لأحمد
ابن الحسين الأصفهاني ، بهامشه حاشية النبراوي ،
المطبعة الأميرية ، ١٢٨٩ هـ .
- المليباري (بعد ٩٨٢ هـ) : د فتح المعين بشرح قرة العين ، (زين الدين
ابن عبد العزيز المليباري تلميذ ابن حجر الهيتمي)
مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٣١ هـ .
- الرملي (١٠٠٤ هـ) : ١ - د نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ، (خمس الدين
محمد بن أحمد الرملي) - ٨ أجزاء ، المطبعة
البيهة المصرية ، ١٣٠٤ هـ .
- ٢ - د فتاوى الرملي ، انظر ابن حجر الهيتمي .
- قليوبي (١٠٦٩ هـ) : د حاشية على شرح الحلبي على المنهاج ، (أحمد بن
أحمد بن سلامة ، شهاب الدين القليوبي) انظر
عميرة السابق ذكره .
- البرماوي (١١٠٦ هـ) : د حاشية البرماوي على شرح القاية ، (ابراهيم
البرماوي) ، المطبعة الأزهرية ، ١٣١٩ هـ .

المدايني (١١٧٠ هـ) : د حاشية المدايني على تحفة الطلاب بشرح تقييح
الاباب لتركيا الانصاري ، (حسن بن علي بن
أحمد النطاوي الشهير بالمدايني) مطبوع بهامش
د الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ،
السابق ذكره .

البجيرمي (١٢٢١ هـ) : ١ - د تحفة الحبيب على شرح الخطيب المسمى
الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ، (سليمان بن
محمد بن عمر) القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٢٩٤ هـ .
٢ - د حاشية البجيرمي على المنهج ، المسماة بالتجريد
لنفع المبيد ، طبع القاهرة .

الشرقاوي (١٢٢٦ هـ) : د حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب ، لتركيا
الأنصاري (عبد الله الشرقاوي) - جزءان ،
مطبعة الحلبي ، ١٣٦٠ هـ / ١٩٤١ م .

القلماعوي الصفوي (١٢٣٠ هـ) : د حاشية القلماعوي الصفوي على فتح القريب
الحبيب لابن قاسم ، (مصطفى بن محمد بن يوسف
الصفوي القلماعوي) مخطوط بدار الكتب رقم
(١٤٦٨) .

الباجوري (١٢٧٦ هـ) : د حاشية الباجوري على شرح ابن قاسم الفزي
على مختصر أبي شجاع ، (ابراهيم الباجوري) ،
مطبعة بولاق ، ١٣٠٧ هـ .

ابراهيم التبرّاوي (١٢٧٩ هـ) : د حاشية التبرّاوي على شرح الخطيب
المسمى بالإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ، طبع
مصر ، ١٢٨٩ هـ .

٩ : رسالة تتعلق بأحكام الأراضي الخراجية على
مذهب الشافعي رضي الله عنه ، ولكن لم يصل
المؤلف . مخطوط بمكتبة الازهر رقم (٢٩٠ مجاميع)
(الورقات ١٧٨ - ١٨٢) .

د - الفقه الحنبلي

ابن حنبل (٢٤١ هـ) : مسند ، (أحمد بن حنبل) ، القاهرة ،
المطبعة الميمنية ، ١٣١٣ هـ .

أبو يعلى (٤٥٨ هـ) : الأحكام السلطانية ، (محمد بن الحسين الفراء) ،
القاهرة ، مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٥٧ هـ .

ابن قدامة (موفق الدين) (٦٢٠ هـ) ١ - د المغني ، على مختصر الخرق
(٣٣٤ هـ) ، (موفق الدين عبد الله بن أحمد بن
محمد بن قدامة المقدسي) - ٩ أجزاء ، القاهرة ،
دار المنار ، الطبعة الثالثة ، ١٣٦٧ هـ .

٢ - د المقنع ، انظر شمس الدين بن قدامة .

أبو البركات (٦٥٢ هـ) : د المحرر ، في الفقه على مذهب الامام أحمد
ابن حنبل (مجد الدين أبو البركات) - جزآن ،
ومعه د النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر لمجد
الدين بن تيمية ، تأليف شمس الدين محمد بن مفلح
المقدسي ، مطبعة السنة الحمديدية ، ١٣٦٩ هـ /
١٩٣٣ م .

ابن قدامة (شمس الدين) (٦٨٢ هـ) : « الشرح الكبير » ، على متن المقنع
« الشافعي » ، (شمس الدين بن قدامة المقدسي) - ١٢
جزءاً ، الطبعة الأولى ، مطبعة المنار ، ١٣٤٨ هـ .

ابن تيمية (٧٢٧ هـ) : ١ - « رسالة القتال » ، (تقي الدين أحمد بن
شهاب الدين المعروف بابن تيمية الحراني) ضمن
مجموعة رسائل ، مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٦٨ هـ /
١٩٤٩ م .

٢ - « الاختيارات العلمية في اختيارات شيخ
الاسلام ابن تيمية » ، تأليف علي بن محمد بن عباس
الدمشقي . طبع القاهرة ، ١٣٢٩ هـ .

٣ - « السياسة الشرعية » ، الطبعة الثالثة ،
١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م .

٤ - « فتاوى ابن تيمية » ، مطبعة كردستان
العلمية ، ١٣٢٩ هـ .

٥ - « الصارم المسلول على شاتم الرسول » ، طبع
الهند ، ١٩٢٢ م .

ابن قيم الجوزية (٧٥١ هـ) : ١ - « الطرق الحكيمة في السياسة
الشرعية » ، (محمد بن قيم الجوزية) مطبعة الآداب
والمؤيد بمصر ، ١٣١٧ هـ .

٢ - « أعلام الموقعين عن رب العالمين » - ٤
أجزاء ، القاهرة ، تحقيق محيي الدين عبد الحميد ،
١٣٧٤ هـ .

٣ - د زاد الماد في هدي خير العباد ، - ٤
أجزاء ، القاهرة ، مطبعة الحلبي ، الطبعة الأولى ،
١٣٤٧ هـ / ١٩٢٨ م .

٤ - د أحكام أهل الذمة ، كانت هناك نسخة
وحيدة في العالم مخطوطة ، ثم طبعت بجامعة دمشق
بتحقيق الدكتور صبحي الصالح سنة ١٩٦١ .

محمد بن مفلح المقدسي (٧٦٢ هـ) : ١ - د الفروع ، القاهرة ، ١٣٣٩ هـ .
٢ - د التمسك والفوائد السنية ، انظر أبو
البركات السابق .

ابن رجب (٧٩٥ هـ) : د القواعد ، (عبد الرحمن بن رجب الحنبلي)
مطبعة الصدق الخيرية بمصر ، الطبعة الأولى ،
١٢٥٢ هـ / ١٩٣٣ م .

المرداوي (٨٨٥ هـ) : د تصحيح الفروع ، (أبو الحسن علي بن
سليمان المقدسي المرداوي) - ٣ أجزاء ، مطبعة
المنار ، ١٣٣٩ هـ .

أبو النجا (٩٦٨ هـ) : د الاقناع لطالب الانتفاع ، (أبو النجا موسى
ابن أحمد الحجاوي الحنبلي) - مخطوط بدار الكتب
رقم (١) .

البهوتي (١٠٥١ هـ) : ١ - د كشف القناع على متن الاقناع ،
(منصور بن إدريس البهوتي) مطبعة أنصار السنة
الحمدية ، ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧ م .

- ٢ - د إرشاد أولي النهى لدقائق المنتهى ، مخطوط
بمكتبة البلدية بالاسكندرية رقم (ن ٣٩٤٠ - ج) .
- محمد البلباني الخزرجي (١٠٨٣ هـ) : د كافي المبتدي من الطلاب ، هو مختصر
في فقه أحمد مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٦١) .
- الشيبياني (١١٣٥ هـ) : د نيل المآرب بشرح دليل الطالب ، القاهرة .

هـ - المذاهب الأخرى

١ - الشيعة الإمامية :

- الكليني (٣٢٩ هـ) : د السكافي من الجامع الفروع ، (محمد بن يعقوب بن اسحق
الكليني الرازي) - مجلدان ، طبع حجر ، ١٣٠٣ هـ .
- أبو القاسم المرتضى (٤٣٦ هـ) : د الاختصار المشتمل على المسائل الفقهية
التي انفردت بها الإمامية ، (الشريف أبو القاسم
المرتضى علي بن موسى الحسين الموسوي ، وهو جامع
نهج البلاغة لأخوه الشريف الرضي) طبع
حجر ، جزءان .
- جعفر بن الحسن الحلبي (٦٧٦ هـ) : د المختصر النافع في فقه الإمامية ،
دار الكتاب العربي بمصر ، تفضل استاذنا محمد سلام
مذكور بعارته لي .
- الشهيد الثاني (٩٦٥ هـ) : د الروضة البهية شرح اللمعة الدمشقية ، (زين
الدين بن علي بن أحمد العاملي الجبلي) دار الكتاب
العربي بمصر . من مكتبة الاستاذ محمد سلام المذكور .

العاملي (١٢٢٦ هـ) : « مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة » (محمد الجواد بن محمد الحسيني العاملي) - ٨ أجزاء ، مطبعة الشورى ١٣٢٦ هـ .

الرضوي (القرن ١٣ هـ) : « المستطاب المسمى بالشرح الرضوي » (محمدرضا الموسوي) .

النجفي (١٣٢٢ هـ) : « جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام في أحكام الحلال والحرام » (محمد حسن بن محمد باقر النجفي) - ٦ أجزاء ، طبع حجر ، ١٣٢٣ هـ .

٢ - الشيعة الزيدية :

الامام زيد (١٢٢ هـ) : « مجموع الفقه » أقدم كتاب فقهي (زيد بن علي زين العابدين) طبع ميلانو ، ١٩١٩ م .

الموتضى (٨٤٠ هـ) : « البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار » (أحمد بن يحيى بن المرتضى) - ٤ أجزاء ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٤٨ م .

ابن مفتاح (٨٧٧ هـ) : « المنتزع المختار من الفيت المدرار » (عبد الله ابن مفتاح) القاهرة ، ١٣٣٢ هـ .

الحسين الصنعاني (١٢٢١ هـ) : « الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير » (شرف الدين الحسين بن أحمد الصنعاني) - ٤ أجزاء ، مطبعة السعادة ، الطبعة الأولى ، ١٣٤٨ هـ .

٣ - فقه الاباضية :

ضياء الدين (١٢٢٣ هـ) : « متن النيل » (ضياء الدين الشيخ عبد العزيز ابن ابراهيم الثميني) .

محمد أطفيش (١٣٣٢ هـ) : شرح النيل وشفاء العليل ، (محمد بن يوسف أطفيش) - ١٠ مجلدات ، المطبعة السلفية ، ١٣٤٣ هـ .

٤ - فقه الظاهرية :

ابن حزم (٤٥٦ هـ) : ذ الحلى ، (محمد علي بن أحمد بن حزم) - ١١ جزءاً ، القاهرة ، طبع منير الممشقي ، ١٣٥٢ هـ .

و - الفقه المقارن

الطبري (٣١٠ هـ) : ١ - اختلاف الفقهاء ، (الامام محمد بن جرير الطبري) - د كتاب الجهاد والجزية وأحكام المحاربين ، نشره الدكتور يوسف شخت ، لندن ، ١٩٣٣ م .

٢ - اختلاف الفقهاء ، - د كتاب البيوع ، نشره وعلق عليه المستشرق فردريك كرون الألماني ، القاهرة ، مطبعة الترقى ، ١٣٢٠ هـ .

الدبوسي (٤٣٠ هـ) : د تأسيس النظر ، (الإمام أبو زيد عبيد الله ابن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي) ، القاهرة ، المطبعة الأدبية .

البيهقي (٤٨٣ هـ) : د الخلافات بين الشافعي وأبي حنيفة ، (الحافظ أحمد بن علي البيهقي الخسروجردي) الموجود منه الجزء الثاني ، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٩٤) .

القفال (٥٠٧ هـ) : د حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء ، (أبو بكر محمد بن أحمد القفال الشافعي) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٢٦٥) .

ابن هبيرة (٥٦٠ هـ) : ١ - « الإشراف على مذاهب الأشراف - الأئمة الأربعة
المجتهدين ، مخطوط بدار الكتب رقم (١٧) . وهو نفس
كتاب « الإفضاح عن شرح معاني الصحاح ، لنفس
المؤلف وهو الوزير أبو المظفر يحيى بن هبيرة . وقد
طبع الثاني بحلب ، المطبعة الملكية ، ١٣٤٧ هـ /
١٩٢٨ م .

٢ - « الإيضاح والتبيين في اختلاف الأئمة المجتهدين ،
مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (١١٠٢) .

الدمشقي (٩٦٩ هـ) : « رحمة الأئمة في اختلاف الأئمة في الفروع ،
(محمد بن عبد الرحمن الدمشقي) فرغ منه في سنة
٨٧٠ هـ ، مطبوع بهامش الميزان للشمراني .

الشمراني (٩٧٣ هـ) : « الميزان الكبرى ، (عبد الوهاب الشمراني)
جزءان ، مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٥٩ هـ / ١٩٤٠ م .

الغزنوي (القرن ١٢ هـ) : « زبدة الأحكام في اختلاف مذاهب الأئمة
الأربعة الأعلام ، (سراج الدين عمر بن إسحاق
الهندي الغزنوي) انتهى من تأليفه سنة ١١٥٨ هـ ،
مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٤ م مجاميع) .
« سراج الظلمة في شرح حقوق أهل الذمة ، لم
يُعلم مؤلفه ويظهر أنه إما مالكي أو شافعي ، مخطوط
بمكتبة الأزهر رقم (١٠٠٣ مجاميع) (إمبابي
٤٩٠٩١) ويليه مخطوط آخر في بحثنا يبدأ من
ورقة (٣٨) .

ثانياً - المؤلفات الحديثة

صديق حسن خان (١٣٠٧ هـ) : د إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة - السياسة الشرعية ، طبع حجر بالهند ، ١٢٩٤ هـ .

محمد عبده (١٣٢٣ هـ) : رسالة التوحيد ، الطبعة الرابعة عشرة .

محمد الخضري (١٣٤٥ هـ) : د تاريخ التشريع الاسلامي ، مطبعة السعادة ، الطبعة السادسة ، ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م .

وشيد رضا (١٣٥٤ هـ) : د الوحي المحمدي ، مطبعة صبيح ، الطبعة الخامسة ، ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٥ م .

الحجوي (القرن ١٤ هـ) : د الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي ، - ٤ أجزاء ، طبع في الرباط وفاس ، ١٣٤٥ هـ ألفه عام ١٣٣٦ هـ / ١٩١٨ م .

لجنة من كبار علماء الأزهر : د تاريخ الفقه الاسلامي ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٦ م .

أحمد أبو الفتح : د المختارات الفتحية في تاريخ التشريع وأصول الفقه ، الطبعة الرابعة ، ١٣٤٣ هـ / ١٩٢٤ م .

أحمد ابراهيم : د الخلاصة الوفية في الأراضي المصرية ، الطبعة الأولى ، ١٣٤٥ هـ / ١٩٢٧ م .

عبد الوهاف خلاف : د السياسة الشرعية أو نظام الدولة الاسلامية ، المطبعة السامية ، ١٣٥٠ هـ .

آثار الحرب - ٥٣

علي حسن عبد القادر : « نظرة عامة في تاريخ الفقه الاسلامي » القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٦ م .

علي عبد الرازق : « الإسلام وأصول الحكم » ، الطبعة الأولى ، ١٣٤٣ هـ / ١٩٢٥ م .
خضر حسين : ١ — « تقض كتاب الاسلام وأصول الحكم » .
٢ — « آداب الحرب في الاسلام » .

عبد الرحمن عزام : « الرسالة الخالدة » ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٣٦٥ هـ / ١٩٤٦ م .

علي الخفيف : ١ — مذكرات « السياسة الشرعية » لطلاب تخصص القضاء سنة ١٩٣٥ - ٣٦ أرشدنا عليه الاسناد محمد سلام مذكور .
٢ — « أحكام المعاملات الشرعية » ، القاهرة .

عبد البنا : « السياسة الشرعية » ، القاهرة ، دار الطباعة الحديثة ، ١٩٣٧ م .
علي قراعة : ١ — « الملائكة الدولية في الحروب الاسلامية » ، القاهرة ، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م .

٢ — « المقوبات الشرعية وأسبابها » ، القاهرة ، دار مصر للطباعة ، ١٩٥٩ م .

عمود شلتوت : ١ — « الاسلام والعلاقات الدولية » ، مطبعة الأزهر ، ١٣٧٠ هـ / ١٩٥١ م .

٢ — « الدعوة الحميدة والقتال في الاسلام » ، المطبعة السلفية ، ١٣٥٢ هـ .

جمال عباد : « نظم الحرب في الاسلام » ، الطبعة الأولى ، ١٣٧٠ هـ .

فرج السنهوري : « محاضرات في تاريخ الفقه الاسلامي » ، قسم الدراسات العليا بحقوق القاهرة .

محمد أبو زهرة : ١ - كتب الأئمة « مالك ، أبو حنيفة ، الشافعي ، ابن حنبل ، ابن حزم ، ابن قدامة ، الإمام زيد » .

٢ - « الجريمة والمقوبة في الفقه الاسلامي » ، القسم العام ، مكتبة الانجلو المصرية .

٣ - بحث « نظرية الحرب في الاسلام » ، منشور في المجلة المصرية للقانون الدولي سنة ١٩٥٨ م .

٤ - بحث « الوحدة الاسلامية » ، مطبعة دار الجهاد ١٩٥٨ م .

عبد الرحمن تاج : « السياسة الشرعية والفقه الاسلامي » ، الطبعة الاولى ، ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٣ م .

عبد الله المراغي : ١ - « التشريع الاسلامي لغير المسلمين » ، المطبعة النموذجية .

عبد الله جاويش : « الاسلام دين الفطرة » ، دار الهلال .

نجيب الارمنازي : ١ - « اشرع الدولي في الاسلام » ، رسالة دكتوراه من باريس ، ١٣٤٩ هـ / ١٩٣٠ م .

محمد حميد الله الحيدر آبادي : « مجموعة الوثائق السياسية » ، الطبعة الثانية ، ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٦ م .

أبو الأعلى المودودي : ١ - « نظرية الاسلام السياسية » ، القاهرة ، مطبعة الكتاب ، ١٩٥١ م .

٢ - « الجهاد في سبيل الله » ، القاهرة ، لجنة الشباب المسلم .

أرنولد : د الدعوة إلى الاسلام ، ترجمة الدكتورين حسن ابراهيم وعبد
الحيد عابدين ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٧ م .

ترنون : د أهل الأمة في الإسلام ، ا . س . ترنون ، ترجمة حسن
حبشي ، مطبعة الاعتماد ، ١٩٤٩ م .

محمد عبدالله دراز : ١ - د مبادئ القانون الدولي العام في الاسلام ،
مطبعة الأزهر ١٣٧١ هـ / ١٩٥٢ م .

٢ - مقال في مجلة لواء الاسلام عدد رجب ١٣٧٧ هـ
فبراير ١٩٥٩ م : د الاسلام وعلاقته بالأديان
الأخرى ، قدمه للندوة العالمية الإسلامية في لاهور
باكستان ١٩٥٨ م .

ضياء الدين الرئيس : ١ - د النظريات السياسية الإسلامية ، الطبعة
الثالثة ، ١٩٦٠ م .

٢ - د الخراج في الدولة الإسلامية ، القاهرة ،
الطبعة الأولى ، ١٩٥٧ م .

ابراهيم عبد الحميد : د العلاقات الدولية العامة في الاسلام ، رسالة لنيل
درجة الأستاذية من الأزهر ، ١٩٤٥ م .

عبد القادر عودة : د التشريع الجنائي الاسلامي ، - جزآن ، الطبعة
الثانية ، ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩ م .

دانييل دينيت : د الجزية والاسلام ، ترجمة الدكتور فوزي فهم جاد الله
بيروت ، ١٩٦٠ م .

محمد يوسف موسى : د الأموال ونظرية المقد في الفقه الاسلامي ،
القاهرة ، ١٣٧٢ هـ / ١٩٥٢ م .

- محمد سلام مذكور : ١ - د الوسايا في الفقه الاسلامي ، الطبعة الاولى ، ١٩٥٨ م .
- ٢ - د الفقه الاسلامي - المدخل والأموال والحقوق والملكية والعقود ، القاهرة ، ١٩٥٩ م .
- ٣ - تاريخ التشريع الاسلامي ومصادره ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٩ م .
- ٤ - د المدارس الفقهية في التشريع الاسلامي .
- ٥ - د مباحث الحكم عند الاصوليين ، النهضة المصرية ، ١٩٥٩ م .
- ٦ - د المدخل للفقه الاسلامي ، دار النهضة المصرية ، ١٩٦٠ م .
- ٧ - د الاباحة عند الاصوليين والفقهاء ، بحث مقارن منشور في مجلة القانون والاقتصاد السنة ٣١ في الأعداد الثاني والثالث والرابع .
- ٨ - د مقالات في منبر الاسلام ، ١٩٦٠ ، ١٩٦١ ، ١٩٦٢ م .
- محمد زكريا البرديسي : د الاكراه بين الشريعة والقانون ، بحث منشور في مجلة القانون والاقتصاد ، السنة ٣٠ ، السنة ٣١ .
- مصطفى الزرقاء : د المدخل الفقهي العام ، الطبعة السابعة ، ١٩٦١ م .
- مصطفى السباعي : د السنة ومكاتها في التشريع الاسلامي ، رسالة للحصول على درجة الأستاذية من الأزهر . طبع القاهرة ، ١٩٦١ م .

محمد المبارك : ١ - « الأمة العربية في معركة تحقيق الذات » دمشق ،

١٣٧٥ هـ / ١٩٥٩ م .

٢ - « نحو إنسانية سعيدة » مطبعة جامعة دمشق

١٣٨١ هـ / ١٩٦١ م .

٣ - « الدولة عند ابن تيمية » ، طبع دمشق ،

١٩٦٩ م .

عبد المؤيد عامر : « التمييز في الشريعة الإسلامية » رسالة دكتوراه

من كلية حقوق القاهرة ، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م .

وحيد الدين سوار : « التعبير عن الإرادة في الفقه الإسلامي » رسالة

دكتوراه من كلية حقوق القاهرة ، دار الكتاب

العربي ، ١٩٦٠ م .

رزق الزلباني : « السياسة الشرعية » القاهرة ، مطبعة بولاق ،

أرشدنا عليه الاستاذ محمد سلام مذكور .

موسى العزب : « التعاليم الدينية في الإسلام » القاهرة .

حلمي بطرس : « أحكام الأحوال الشخصية للمصريين غير المسلمين »

القاهرة ، مطبعة النهضة ، ١٩٥٦ م .

إهاب اسماعيل : « شرح مبادئ الأحوال الشخصية للطوائف الملية »

الطبعة الأولى ، ١٩٥٧ م .

٤ - أصول الفقه

الامام الشافعي (٢٠٤ هـ) : الرسالة ، (محمد بن ادريس) القاهرة ،

مطبعة الحلبي ، الطبعة الاولى ، ١٣٥٨ هـ / ١٩٠٠ م .

الشافعي (٣٢٥ هـ) : أصول الشافعي مع عمدة الحواشي ، طبع

حيدر آباد ، ١٣٠٢ هـ .

البخاري (٢٣٠ هـ) : كشف الأسرار على أصول البزدوي ، (عبد

العزيز البخاري) - ٤ أجزاء ، طبع في المكتب

الصنايع ، ١٣٠٧ هـ .

الجلويني (٤٣٨ هـ) : ١ - الورقات ، (إمام الحرمين عبد الملك

ابن محمد الجلويني) الطبعة الثانية ، تونس ، المطبعة

التونسية ، ١٣٤٤ هـ .

٢ - البرهان في أصول الفقه ، مخطوط بدار

الكتب المصرية رقم (٧١٤) أصول .

ابن حزم (٤٥٦ هـ) : الإحكام في أصول الأحكام ، (علي بن

حزم الاندلسي) - ٨ أجزاء ، مطبعة السعادة

الطبعة الاولى ، ١٣٤٧ هـ . .

ابن عبد البر (٤٦٣ هـ) : جامع بيان العلم وفضله ، (الحافظ أبو

عمر يوسف بن عبد البر القرطبي) - جزآن ،

إدارة الطباعة الخيرية بمصر .

الغزالي (٥٠٥ هـ) : المستصفى من علم الأصول ، (أبو حامد محمد

الغزالي) - جزآن ، القاهرة ، الطبعة الأولى ،

١٣٥٦ هـ / ١٩٣٧ م .

الأمدي (٦٣١ هـ) : د الإحكام في أصول الأحكام ، (أبو الحسن علي بن محمد الأمدي) مطبعة المعارف ، ١٣٢٢ هـ / ١٩١٤ م .

ابن الحاجب (٦٤٦ هـ) : د مختصر المنتهى ، (عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس) مطبعة العالم في اسلامبول .

ابن عبد السلام (٦٦٠ هـ) : د قواعد الأحكام في مصالح الأئمة (عز الدين) القاهرة ، مطبعة الاستقامة .

القرافي (٦٨٤ هـ) : ١ - د شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول ، (أحمد بن إدريس القرافي المالكي) ، المطبعة الخيرية ، الطبعة الأولى ، ١٣٠٦ هـ .

٢ - د أنوار البروق في أنواء الفروق ، الطبعة الأولى ، ١٣٤٤ هـ .

النسفي (٧١٠ هـ) : د كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ، (حافظ الدين النسفي) ومعه شرح د نور الأنوار على المنار ، للاجيون بن أبي سعيد الصديقي (١١٣٠ هـ) المطبعة الأميرية ، الطبعة الأولى ، ١٣١٦ هـ .

ابن تيمية (٧٢٨ هـ) : د القياس في الشرح الاسلامي ، (أحمد بن تيمية الحراني) المطبعة السلفية ، ١٣٤٦ هـ .

ابن قيم (٧٥١ هـ) : د أعلام الموقعين عن رب العالمين ، (محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية) - ٤ أجزاء ، الطبعة الأولى ، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م .

الإسنوي (٧٧٢ هـ) : د نهاية السؤل شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول ،

(جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي) ومعه شرح
البدخشي ، القاهرة ، مطبعة صبيح .

الشاطبي (٧٩٠ هـ) : ١ - د الاعتصام ، (أبو اسحق ابراهيم
الشاطبي) - ٣ أجزاء ، مطبعة المنار بمصر ،
١٣٣٢ هـ / ١٩١٤ م .

٢ - د الموافقات في أصول الشريعة ، - ٤ أجزاء
مطبعة مصطفى محمد .

التفتازاني (٧٩٢ هـ) : د شرح التلويح على التوضيح آتن التنقيح في
أصول الفقه ، لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود
البخاري (٧٤٧ هـ) والمؤلف هو (سعد الدين مسعود
ابن عمر التفتازاني الشافعي) مطبعة صبيح ، ١٣٧٧ هـ /
١٩٥٧ م .

ابن أمير الحاج (٨٧٩ هـ) : د التقرير والتحجير على تحرير ابن الهمام في
علم الأصول الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية ،
- ٣ أجزاء (محمد بن محمد بن محمد المروف بابن
أمير الحاج) الطبعة الأولى ، المطبعة الأميرية ،
١٣١٦ هـ .

ابن كمال باشا (٩٤٠ هـ) : د تفيير التنقيح في الأصول ، (أحمد
ابن سليمان بن كمال باشا) استانبول ، ١٣٠٨ هـ .

ابن الجلي (٩٧١ هـ) : : د حاشية على شرح المنار ، مطبوع مع
عزمي زاده .

ابن قاسم (٩٩٢ هـ) : ١ - شرح على شرح جلال الدين المحلي
على الورقات ، مطبوع بهامش ، شرح تنقيح
الفصول للقراقي ، (أحمد بن قاسم البادي) .
٢ - حاشية على جمع الجوامع لابن السبكي
(٧٧١ هـ) .

عزمي زاده (١٠٤٠ هـ) : حاشية على شرح المنار ، مطبوع بهامش
شرح المنار وحواشيه من علم الاصول ، المطبعة
المثانية ، ١٣١٥ هـ .

الإزميري (١١٠٢ هـ) : حاشية مرآة الاصول في شرح مرقاة
الوصول للاخسرو ، (مصطفى بن عبد الرحمن
ابن محمد الإزميري) مطبعة الحاج محرم أفندي
البوسنوي .

ابن عبد الشكور (١١١٩ هـ) : مسلم الثبوت مع منبهاته ، (عبد
الله بن عبد الشكور) - جزآن ، مصر ، المطبعة
الحسينية .

الدهلوي (١١٨٠ هـ) : مجموعة رسائل : ١ - الانصاف في بيان
سبب الاختلاف ، .

٢ - عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد ،
(شاه ولي الله الدهلوي) ، شركة المطبوعات الملكية
بمصر ، ١٣٢٧ هـ .

البناني (١١٩٨ هـ) : حاشية البناني على شرح جمع الجوامع للمحلي ،
(مصطفى بن محمد بن عبد الخالق البناني) جزآن
المطبعة الخيرية ، الطبعة الأولى ، ١٣٠٨ هـ .

الجيلاني (القرن ١٣ هـ) : أصول الشيعة « القوانين المحكية » ، (أبو القاسم بن الحسن الجيلاني) فرغ من تأليفه سنة (١٢٠٥ هـ) .

المطار (١٢٥٠ هـ) : د حاشية حسن المطار على شرح جمع الجوامع للمحلي ، المطبعة العلمية ، الطبعة الاولى ، ١٣١٦ هـ .

الشوكاني (١٢٥٥ هـ) : د إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، (محمد بن علي بن محمد الشوكاني) القاهرة ، مطبة صبيح ، ١٣٤٩ هـ .

محمد يحيى (١٣٢٠ هـ) : د إِبْصَال السالك في أصول الإمام مالك ، تونس المطبعة التونسية ، ١٣٤٦ هـ .

طنطاوي جوهري (١٩٤٢ م) : د نظام العالم والأُمم أو الحكمة الإسلامية العليا ، — جزآن ، مطبعة مدرسة والده عباس الأول ، ١٩٠٦ م .

محمد الخضري (١٣٤٥ هـ) : د أصول الفقه ، الطبعة الثالثة ، ١٣٥٨ هـ / ١٩٣٨ م .

الجرجاوي (القرن ١٤ هـ) : د حكمة التشريع وفلسفته ، (علي أحمد الجرجاوي) — جزآن ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٣٨ م .

ابراهيم علي : د أسرار الشريعة الإسلامية ، مطبعة الوعظ ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٨ هـ .

عبد الوهاب خلاف : ١ — د الاجتهاد بالرأي ، الطبعة الأولى ، ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م .

٢ - د علم أصول الفقه ، الطبعة السادسة ، ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م .

محمد أبو زهرة ١ - د أصول الفقه ، طبع في القاهرة .

٢ - د محاضرات في مصادر الفقه الاسلامي - الكتاب والسنة ، القاهرة ، ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٦ م .

علي الخفيف : د أسباب اختلاف الفقهاء ، ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٦ م .

زكي الدين شعبان : د أصول الفقه الاسلامي ، القاهرة ، مطبعة دار التأليف ، ١٩٥٧ م .

محمد الزفزاف : د محاضرات في أصول الفقه ، لقسم الدراسات العليا بحقوق القاهرة ، على الآلة الكاتبة ، ١٩٥٩ م .

أبو اليسر عابدين : د أصول الفقه الاسلامي ، الطبعة الرابعة ، مطبعة جامعة دمشق ، ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧ م .

صبحي الحمصاني : د فلسفة التشريع في الاسلام ، بيروت ، مطبعة الكشاف ١٣٦٥ هـ / ١٩٤٦ م .

معروف الدواليبي : د المدخل إلى علم أصول الفقه ، مطبعة الجامعة السورية ، ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٩ م .

مختار القاضي : د الرأي في الفقه الاسلامي ، رسالة دكتوراه بجامعة القاهرة ، ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٩ م .

أحمد فهمي أبو سنة : د المرف والمادة في رأي الفقهاء ، رسالة أستاذية بالازهر ، مطبعة الازهر ، ١٩٤٧ م .

زكريا البرديسي : د أصول الفقه ، مطبعة دار النهضة العربية ، ١٩٦٠ م .

٥ - التراجم والطبقات والفهارس

ابن سعد (٢٣٠ هـ) : د طبقات الصحابة والتابعين ، المعروف بـ
د الطبقات الكبير ، (محمد بن سعيد بن منيع الزهري) -
١٤ جزءاً ، طبع ليدن ، ١٣٢٢ هـ .

ابن النديم (٣٨٥ هـ) : د الفهرست ، المطبعة الرحمانية بمصر ،
١٣٤٨ هـ / ١٩٢٨ م .

الشيرازي (٤٧٦ هـ) : د طبقات الفقهاء ، (أبو اسحق الشيرازي)
انظر ابن هداية الله الآتي ذكره .

المكي (٥٦٨ هـ) : د مناقب الإمام الأعظم ، .

أبو يعلى (٥٧٥ هـ) : د طبقات الخنابلة ، - جزآن ، مطبعة السنة
الحمدية ، ١٣٧١ هـ / ١٩٥٢ م .

الرازي (٦٠٦ هـ) : د مناقب الامام الشافعي ، (فخر الدين الرازي)
طبع القاهرة ، ١٢٧٩ هـ .

ابن خلكان (٦٨١ هـ) : د وفيات الأعيان ، (أحمد بن محمد بن ابراهيم
ابن خلكان البرمكي) -- ٦ أجزاء ، مكتبة
النهضة المصرية .

ابن السبكي (٧٧١ هـ) : د طبقات الشافعية الكبرى ، (عبد الوهاب
ابن تقي الدين السبكي) المطبعة الحسينية ، الطبعة
الأولى ، ١٣٢٤ هـ .

الحميري (٧٧٤ هـ) : د مناقب الامام مالك ، (ابن مسعود الحميري) .

ابن رجب (٧٩٥ هـ) : د طبقات الخبابة ، (عبد الرحمن) مطبعة
السنة المحمدية ، ١٣٧٢ هـ .

ابن فرحون (٧٩٩ هـ) : د الديباج المذهب في أعيان علماء المذهب ،
وهو المعروف بـ د طبقات المالكية ، (علي بن
فرحون) طبع القاهرة ، ١٣٣٠ هـ .

ابن البزاز الكرودي (٨٢٧ هـ) : د مناقب الامام الاعظم ، - جزءان
طبع حيدر آباد ، الطبعة الأولى ، ١٣٢١ هـ .

ابن حجر العسقلاني (٨٥٢ هـ) : د الدرر الكامنة في أعيان المائة
الثامنة ، - ٤ أجزاء ، طبع الهند ، ١٣٤٨ هـ .

ابن قطلوبغا (٨٧٩ هـ) : د تاج التراجم في طبقات الحنفية ، (زين
الدين قاسم بن قطلوبغا الحنفي) ليزغ ، ١٨٦٢ م .

السيوطي (٩١١ هـ) : د تزيين الممالك بمناقب الامام مالك ، (جلال
الدين) مخطوط بمكتبة الاسكندرية رقم
(ن ٥٠٨٥ - ج) .

طاش كبرى زاده (٩٦٢ هـ) : د مفتاح السعادة ومصباح السيادة ،
(أحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبرى زاده)
طبع حيدر آباد في الهند ، الطبعة الاولى ، ١٣٢٩ هـ .

الشعراني (٩٧٣ هـ) : د الطبقات الكبرى ، (عبد الوهاب) -
جزءان ، الطبعة الأميرية ، الطبعة الثانية .

١٢٨٦ هـ .

ابن هداية الله (١٠١٤ هـ) : د طبقات الشافعية ، (أبو بكر بن
هداية الله الحسيني الملقب بالمصنف) ، مطبوع مع

« طبقات الفقهاء » للشيرازي ، طبع بغداد ،
المكتبة العربية ، ١٣٥٦ هـ .

حاج خليفة (١٠٦٧ هـ) : « كشف الفنون عن أسامي الكتب
والفنون » (مصطفى بن عبد الله كاتب شلي
المعروف بالحاج خليفة ، مؤرخ تركي الأصل ،
مستعرب) - جزآن ، الطبعة الأولى في تركيا ،
١٣١٠ هـ .

محمد المحي (١١١١ هـ) : « خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر ،
- ٤ أجزاء ، المطبعة الوهية ١٢٨٤ هـ .

الكنوي (١٣٠٤ هـ) : « الفوائد البهية في تراجم الحنفية » (محمد
عبد المحي الكنوي الهندي) وبهامشه « التعليقات
السنية مقتصرأ على كبار التراجم » لنفس المؤلف
مطبعة السعادة ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٥ هـ .

محمد جميل الشطي (القرن ١٤ هـ) : « مختصر طبقات الحنابلة » -
مطبعة الترقى بدمشق ، ١٣٣٩ هـ .

خير الدين الزركلي (القرن ١٤ هـ) : « الأعلام » ، المطبعة العربية في
القاهرة ، ١٣٤٥ ، ١٩٢٧ م

مسترويلتر : « أحمد بن حنبل والحنلة » (مستر ولتر . م باطون)
طبع ليدن ، ١٨٩٧ م .

فهارس : فهارس مكتبة الأزهر ودار الكتب المصرية وجامعة القاهرة
ومكتبة البلدية بالاسكندرية ومكتبة جامعة الدول
العربية والمكتبة الظاهرية بدمشق .

٦ - السيرة النبوية والتاريخ العام والمعارف العامة

الكتاب المقدس : د العهد القديم - التوراة ، العهد الجديد - الانجيل ،
بيروت ، جمعيات الكتاب المقدس المتحدة ، ١٩٥٠ م .
د العهد الجديد ، بيروت ، المطبعة الاميركانية ،
١٩١٣ م .

محمد الواقدي (٢٠٧ هـ) : ١ - د فتوح الشام ، - جزءان ،
بهاشم الجزء الأول : د الدرّة المكّلة في فتح مكّة
المشرقة لأبي الحسن البكري ، الطبعة الأولى ،
١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م .

٢ - د المغازي ، طبع ، كلكتة ، ١٨٥٩ م .

ابن هشام (٢١٣ هـ أو ٢١٨ هـ) : د السيرة النبوية ، (عبد الملك
ابن هشام بن أيوب الحميري) - ٤ أجزاء في
مجلدين ، القاهرة ، طبعة الحلبي ، ١٣٧٥ هـ
١٩٥٥ م .

ابن عبد الحكم (٢٥٧ هـ) : د فتوح مصر وأخبارها ، عبد الرحمن
ابن عبد الله بن عبد الحكم ، القاهرة ، مطبعة
مجلس المعارف الفرنساوي ، ١٩١٤ م .

ابن قتيبة (٢٧٦ هـ) : ١ - د الإمامة والسياسة ، وهو المعروف
بتاريخ الخلفاء (عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري)
- جزءان ، مطبعة البابي الحلبي ، الطبعة الثانية ،
١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م .

- ٢ - د عيون الأخبار ، - ٤ مجلدات ، القاهرة
دار الكتب المصرية ، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م .
- البلاذري (٢٧٩ هـ) : د فتوح البلدان ، (أحمد بن يحيى بن جابر
البغدادي) القاهرة ، ١٣١٩ هـ / ١٩٠١ م .
- اليقوي (٢٩٢) هـ د تاريخ اليعقوبي ، - أقدم تاريخ عربي
(أحمد بن أبي يعقوب المعروف بابن واضح الاخباري)
- - أجزاء ، طبع النجف .
- الطبري (٣١٠ هـ) : د تاريخ الأمم والملوك ، (أبو جعفر محمد بن جرير
الطبري) - ١٣ جزءاً ، المطبعة الحسينية المصرية
المطبعة الأولى ، ١٣٢٦ هـ .
- الأشعري (٣٢٤ هـ) : د مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، (أبو
الحسن علي بن اسماعيل الأشعري) - أجزاء ،
استانبول ، ١٩٣٠ م .
- ابن عبد ربه الاندلسي (٣٢٨ هـ) : د العقد الفريد ، - ٧ أجزاء
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٣٥٩ هـ
١٩٤٠ م .
- المسعودي (٣٤٦ هـ) : د مروج الذهب ، (أبو الحسن علي بن الحسين
المسعودي) - جزآن ، القاهرة .
- ابن الفراء (القرن الرابع الهجري) : د رسل الملوك ، (الحسين بن محمد
المعروف بابن الفراء) تحقيق الدكتور صلاح الدين
المنجد ، طبع القاهرة ، ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧ م .
آثار الحرب - ٤٤

الشريف المرتضى (٤٣٦ هـ) : نهج البلاغة ، (علي بن موسى الحسين الموسوي) - جزآن ، جمع فيه من كلام سيدنا علي بن أبي طالب ، القاهرة ، طبع البابي الحلبي ، ١٣٢٨ هـ .

ابن حزم (٤٥٦ هـ) : جوامع السيرة ، (علي بن حزم) دار المعارف بمصر ، انظر الشهرستاني .

القاضي عياض (٥٤٤ هـ) : الشفاء بتعريف حقوق المصطفى ﷺ ، (أبو الفضل عياض بن موسى الأندلسي) طبع البابي الحلبي ، ١٩٥٠ م .

الشهرستاني (٥٤٨ هـ) : الملل والنحل ، (محمد عبد الكريم) - أجزاء ، بهامش الفصل في الملل والنحل ، لابن حزم ، المطبعة الأدبية بمصر ، الطبعة الأولى ١٣١٧ هـ .

ابن عساكر (٥٧١ هـ) : التاريخ الكبير ، (علي بن الحسن بن عساكر الشافعي) - أجزاء ، مطبعة روضة الشام ، ١٣٢٩ هـ .

السهيلي (٥٨١ هـ) : الروض الأتق شرح السيرة النبوية لابن هشام ، (عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخثعمي السهيلي . نسبته إلى سهيل من قرى مالقة التي ولد فيها) - جزآن ، مطبعة الجمالية بمصر ، ١٣٣٣ هـ / ١٩١٤ م .

عبد الرحمن بن الجوزي (٥٩٧ هـ) : د نقد العلم والمطاء ، إدارة
الطباعة المنيرية بالقاهرة .

الرازي (٦٠٦ هـ) : د اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، (فخر
الدين محمد الرازي) مكتبة النهضة ، ١٣٥٦ هـ /
١٩٣٨ م .

ابن الاثير (٦٣٠ هـ) : د الكامل في التاريخ ، (الامام علي بن الاثير
الجزري) - ١٢ جزء ، مطبعة أحمد الحلبي ومحمد
مصطفى ، ١٣٠٣ هـ .

ابن أبي الحديد (٦٥٥ هـ) : د شرح نهج البلاغة ، (عبد الحميد بن
هبة الله المدائني الشهير بابن أبي الحديد) - ٤ مجلدات ،
مطبعة البابي الحلبي ، ١٣٢٩ هـ .

ابن كثير (٧٧٤ هـ) : د البداية والنهاية ، (اسماعيل بن عمر بن كثير
الدمشقي) - ١٤ جزءاً ، الطبعة الاولى ، ١٣٥١ هـ /
١٩٣٢ م .

ابن خلدون (٨٠٨ هـ) : ١ - د البر وديوان المبتدأ والخبر في أيام
العرب والعجم والبربر . . . ، (عبد الرحمن) -
٧ أجزاء ، طبع مصر ، المطبعة الميرية ، ١٢٨٤ هـ .
٢ - د المقدمة ، للتاريخ المذكور .

القلقشندي (٨٢١ هـ) : د صبح الأعشى ، (أحمد) - ١٤ جزءاً ،
المطبعة الأميرية ، ١٣٣١ هـ / ١٩٣١ م .

ابن تغري (٨٧٤ هـ) : د النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ،

(يوسف) - ٤ أجزاء ، طبع أمريكا . وله طبعة
أخرى بأحد عشر مجلدًا ، مطبعة دار الكتاب ،
١٣٤٩ هـ / ١٩٣٠ م .

السيوطي (٩١١ هـ) : ١ - تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين ، (جلال
الدين) المطبعة الميمنية بمصر ، ١٣٠٥ هـ .
٢ - حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ،
مطبعة الموسوعات بمصر .

الحلي (١٠٤٤ هـ) : السيرة الحلبية ، (علي بن برهان الدهان الحلي)
- ٣ أجزاء ، المطبعة الأزهرية ، ١٣٢٩ هـ .

ابن العماد (١٠٨٩ هـ) : شذرات الذهب في أخبار من ذهب ،
(عبد الحي) - ٨ أجزاء ، مكتبة القدسي ، ١٣٥٠ هـ .

الزرقاني (١٠٩٩ هـ) : شرح على المواهب اللدنية للعلامة القسطلاني ،
(محمد بن عبد الباقي) - ٨ أجزاء ، طبع بولاق ،
١٢٩١ هـ .

البستاني (١٢٩٩ هـ) : دائرة المعارف الميرية ، (بطرس) - ٩
أجزاء ، بيروت ، المطبعة الأدبية ، ١٩٠٠ م .

دحلان (١٣٠٤ هـ) : ١ - السيرة النبوية والآثار الحمديدية ، (أحمد
زيني دحلان) مطبوع بهامش السيرة الحلبية .
٢ - الفتوحات الإسلامية بعد مضي الفتوحات
النبوية ، - جزآن . المطبعة الحسينية .

محمد عبده (١٣٢٣ هـ) : الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ،
مطبعة الموسوعات بمصر ، ١٣٢٠ هـ .

مصطفى كامل (١٣٢٦ هـ) : د حماة الاسلام ، جزءان ، مطبعة اللواء
الطبعة الأولى ، ١٣١٨ هـ .

سرهنگ (١٣٤٣ هـ) : د حقائق الأخبار عن دول البحار ،
(الفريق اسماعيل سرهنگ باشا ناظر المدارس الحربية
سابقاً - ٣ أجزاء ، المطبعة الأميرية ، الطبعة
الأولى ١٣١٢ هـ .

محمد الخضري (١٣٤٥ هـ) : د تاريخ الأمم الاسلامية ، - مجلدان
القاهرة ، الطبعة الخامسة ، ١٣٦٦ هـ .

طلعت حرب (١٣٦٠ هـ) : د تاريخ دول العرب والاسلام ، القاهرة
الطبعة الثانية ، ١٣٢٣ هـ / ١٩٠٥ م .

شكيب أرسلان (١٩٤٦ م) : د حاضر العالم الاسلامي ، مطبعة البابي
الحلي ، ١٣٥٢ هـ .

أحمد أمين (القرن ١٤ هـ) : د فجر الاسلام ، الطبعة السابعة .

جوستاف لوبون : د حضارة العرب ، الطبعة الثانية ، مطبعة البابي الحلي .

جملة مستشرقين : د دائرة المعارف الاسلامية ، - ٦ مجلدات .

جوستنيان : د مدونة جوستنيان في الفقه الروماني ، جمها سنة ٥٦٥ م
ترجمة الدكتور عبد العزيز فهمي ، دار الكتاب المصري
بالقاهرة ، ١٩٤٦ م .

الجرجاوي (القرن ١٤ هـ) : د الاسلام ومستر سكوت ، (علي أحمد)
الطبعة الاولى ، ١٣٢٨ هـ .

أحمد شفيق باشا (القرن ١٤ هـ) : د الرق في الاسلام ، تعريب الأستاذ

أحمد زكي ، المطبعة الأميرية ، الطبعة الأولى ،
١٣٠٩ هـ .

جولدزيهر : د العقيدة والشريعة في الاسلام ، ترجمة الدكتور محمد يوسف
موسى وآخرين ، القاهرة ، دار الكتاب المصري
١٩٤٦ م .

الهراوي : د المستشرقون والاسلام ، (حسين) مطبعة المنار ، الطبعة
الأولى ، ١٣٥٥ هـ / ١٩٣٦ م .

المراغي : د رسالة لمؤتمر الأديان العالمي في موضوع الزمالة الانسانية ،
المنعقد في لندن ، ١٩٣٦ م (الشيخ محمد مصطفى
المراغي) ، القاهرة ، مطبعة الرغائب ، ١٣٥٥ هـ /
١٩٣٦ م .

حسن ابراهيم : ١ - د تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي ،
- ٣ أجزاء ، القاهرة ، مطبعة حجازي ، ١٣٥٣ هـ
/ ١٩٣٥ م .

٢ - د النظم الإسلامية ، المطبعة الأميرية ، ١٩٤٨ م .
محمد كرد علي : د خطط الشام ، - ٤ أجزاء ، مطبعة الترقى بدمشق
١٣٤٥ هـ / ١٩٢٦ م .

مصطفى صبري : ١ - تاريخ الرومان ، مطبعة المحروسة ، الطبعة
الأولى ، ١٩١١ م .

٢ - د تحفة الأتام في التاريخ العام ، الطبعة
الأولى ، ١٣٢٧ هـ / ١٩٠٩ م .

محمود فهمي : د تاريخ اليونان ، طبع القاهرة ، ١٣٢٨ هـ .

- حسين هيكل : ١ - « حياة محمد ﷺ » ، الطبعة السابعة ١٩٦٠ م .
٢ - « الصديق أبو بكر » ، مطبعة مصر ، ١٣٦١ هـ .
٣ - « الفاروق عمر » ، مطبعة مصر ، ١٣٦٤ هـ .
- فون كويمر : « الحضارة الإسلامية ومدى تأثيرها بالمؤثرات الأجنبية »
تعريب الدكتور مصطفى طه بدر ، دار الفكر
المربي بمصر .
- آدم متز : « الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري » جزءان
تعريب محمد أبو ريدة ، الطبعة الثانية ، ١٩٤٧ م .
- موريل : « حقيقة الحرب العالمية » (الكاتب الانجليزي أ.د. ، موريل)
تعريب علي أحمد شكري ، مطبعة هندية بمصر ،
١٣٤٠ هـ / ١٩٢٢ م .
- بتار : « فتح العرب لمصر » .
- هرنس : « في الفكر اليهودي » (الدكتور : ج. ه. هرتس)
الهاخام الأكبر للامبراطورية البريطانية (تعريب
الدكتور ألفريد يلوز ، دار مجلتي للطبع والنشر .
- علي الطنطاوي وأخوه ناجي : « سيرة عمر بن الخطاب رضي الله عنه »
- جزءان ، دمشق ، مطبعة الترقى ، ١٣٥٥ هـ .
- بسام كرد علي ، جورج حداد : « تاريخ المصور الحديثة في الشرق
والغرب » ، دمشق ، مطبعة العلوم والآداب ، ١٩٥٠ م .
- عبد الله عنان : « تاريخ العرب في اسبانيا » أو تاريخ الأندلس .
مطبعة السعادة ، الطبعة الاولى ، ١٩٢٤ م .

فريد وجدي : ١ د دائرة معارف القرن الرابع عشر - العشرين ،
- ٢٠ مجلداً ، مطبعة دائرة المعارف ، ١٣٤٢ هـ /
١٩٢٣ م .

٢ - د الإسلام دين طام خالد ، القاهرة ، مطبعة
دائرة المعارف ، ١٣٥١ هـ / ١٩٣٢ م .

أمين سعيد : د تاريخ الإسلام السياسي - حروب الإسلام ، مطبعة
البابي الحلبي ، ١٣٥٣ هـ / ١٩٣٤ م .

عبد المنعم ماجد : د التاريخ السياسي للدولة العربية ، - جزئات ،
القاهرة ، ١٩٥٧ م .

٧ - قواميس اللغة العربية

الجهوري (٢٩٣ هـ) : د تاج اللغة وصحاح العربية ، (اسماعيل بن
حماد) - جزئات ، المطبعة الأميرية ، ١٢٩٢ هـ .

المطرزي (٦١٦ هـ أو ٥٣٨ هـ) : د المغرب في ترتيب المغرب ، (الامام
أبو الفتح ناصر بن عبد السيد بن علي المطرزي الفقيه
الحنفي) ، الطبعة الاولى ، طبع الهند ، ١٣٢٨ هـ .

ابن منظور (٧١١ هـ) : د لسان العرب ، (محمد بن معكرم بن علي
جمال الدين بن منظور الانصاري) طبع القاهرة ،
١٣٠٠ هـ .

الفيروزابادي (٨١٧ هـ) : د القاموس المحيط ، (محمد بن يعقوب
الفيرز آبادي) طبع بولاق .

٨ - المراجع القانونية

أ - المؤلفات العربية :

أمين أرسلان : « حقوق الملل ومساهمات الدول - قسم الحرب » ،
الطبعة الاولى ، ١٩٠١ م .

علي ماهر : « القانون الدولي العام » ، مطبعة الاعتماد ، ١٩٢٤ م .
توفيق السويدي العباسي : « حقوق الرومان » ، بغداد ، مطبعة دفكور
الفلاح ، ١٩٢٢ م .

عمود سامي جنيّة : ١ - « القانون الدولي العام » ، الطبعة الثانية ، ١٩٣٨ م .
٢ - « قانون الحرب والحياد » ، القاهرة ، ١٩٤٤ م .

حامد سلطان : « القانون الدولي العام في وقت السلم » ، دار النهضة
العربية ، يناير ١٩٦٢ م .

علي صادق أبو هيف : « القانون الدولي العام » ، الطبعة الثالثة ، ١٩٥١ م ،
والطبعة الرابعة ، مطبعة منشأة المعارف بالاسكندرية ،
١٩٥٩ م .

محمد حافظ غانم : ١ - « محاضرات في المجتمعات الدولية الاقليمية » ،
١٩٥٨ م .

٢ - « مبادئ القانون الدولي العام » ، الطبعة الثانية ،
١٩٥٩ م وطبعة ١٩٦١ وقد قال به جائزة الدولة
التقديرية عام ١٩٦٠ م .

٣ - « المنظمات الدولية » ، ١٩٥٧ ، الطبعة الاولى .
٤ - « المعاهدات » ، دراسة لاحكام القانون الدولي
وتطبيقاتها في العالم العربي ، ١٩٦١ م .

- بدر والبدر اوي : « مبادئ القانون الروماني » ، القاهرة .
- عبد المنعم البدر اوي : « أصول القانون المدني المقارن » ، القاهرة ، دار الكتاب العربي ، ١٩٥٩ م .
- عائشة راتب : « النظرية المعاصرة للحياة » ، بحث منشور في مجلة القانون والاقتصاد في العدد الاول ، السنة ١٩٦٢ م .
- جابر جاد : « إبعاد الاجانب » ، رسالة دكتوراه ، ١٩٤٧ م .
- عز الدين عبد الله : « القانون الدولي الخاص المصري » - جزءان (الجنسية والمواطن ، تنازع القوانين) الطبعة الثالثة .
- محمد كمال فهمي : « أصول القانون الدولي الخاص » ، دار الطالب بالاسكندرية ، ١٩٥٥ م .
- أحمد مسلم : « القانون الدولي الخاص » ، طبعة ١٩٥٦ م .
- عبد الحميد خميس : « جرائم الحرب والعقاب عليها » ، رسالة دكتوراه بكلية حقوق القاهرة ، عام ١٩٥٥ م .
- عبد العزيز علي جميع وآخرون : « قانون الحرب » ، مكتبة الانجلو المصرية .
- علي واشد : « موجز القانون الجنائي » ، الطبعة الثانية .
- حلمي مراد : « تشريع الضرائب » ، الجزء الاول ، القاهرة ، مطبعة نهضة مصر ، ١٩٥٥ م .
- عمر ممدوح : « تاريخ القانون » ، الاسكندرية ، ١٩٥٤ م .
- صوفي حسن أبو طالب : « تاريخ النظم القانونية والاجتماعية » ، القاهرة مكتبة النهضة ، ١٩٥٤ م .
- أحمد سويلم العمري : « العلاقات السياسية الدولية » ، القاهرة ، ١٩٥٧ م و ١٩٦٠ م .

فؤاد شباط : د الحقوق الدولية العامة ، دمشق ، مطبعة الجامعة ،
الطبعة الثانية ، ١٩٥٩ م .

ثروت بدوي : د محاضرات في النظم السياسية ، القاهرة ، مكتبة
النهضة ، ١٩٥٧ م .

عز الدين فوده : د النظم الدبلوماسية ، القاهرة ، ١٩٦١ م .
ب - المواثيق والاتفاقات الدولية :

- ميثاق الأمم المتحدة .
- النظام الأساسي لمكة المدل الدولي .
- ميثاق جامعة الدول العربية .
- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان .
- الاتفاق الدولي عن جريمة إبادة الجنس .

ج - المجلات والدوريات :

- مجلة الحقوق — جامعة الاسكندرية .
- مجلة القانون والاقتصاد في كلية الحقوق — جامعة القاهرة .
- المجلة المصرية للقانون الدولي .

٩ - المراجع الأجنبية

باللغتين الانجليزية والفرنسية

- Holland, War : Holland , the Laws of war on land , 1920 .
- E . W . P : Effects of war on property . Ahma Latifi .M .A. LL . D , 1909 .
- W : War : Its Conduct and legals results . by T . Baty , D . C . L . LL . D and J . H . Morgan , M . A . 1915 .
- Ganer : International Law and the Law . 8th ed . 1924 .
- Anzilotti : Cours de droit International, traduction française par Gidel , Paris , 1926 .
- Baty : Baty , the Canons of International Law , 1930 .
- Fenwick : Fenwick , International law . 2nd ed . 1934 .
- H . S : Hamed Sultan , L'évolution du Concept de la neutralité 1938
- Accioly : Traité de droit International public . traduction française par goulé . Paris . 1940 .
- Ernest : Ernest. A. Baker - Cassele's New English Dictionary 1946 .
- Saad : Khalil.M. Saad - English Arabic Dictionary , 1926 .
- Ann . Dig,p : Annual Digests , Passim, A. D. McNair , Legal effects of war . 3rd ed , 1948 .
- G . C : Geneva Convention of 1629 and 1949 .
- H . R : Hague Regulations .
- G . S : George . Schwzenberger .
1 - International Law , Vol 1 , 2d ed , 1949
2 - Amanual of International law, 3 rd ed , 1952 .

- W . I** : Washington Irving . Life of Mahomet , 1949 .
- L . N** : Lauterpacht - Oppenheim . International law .
5 th ed . 1935 , 1949 .
- U . N** : Charter of the united nations .
- A . J . I . L** : The American Journal of international law .
- Ann . Dig** : Annual Digest and Reports of Public International
Law cases .
- B . Y . T . L** : The British year book of international Law .
- U . N . D** : United Nations Documents .
- A . M** : Axel . Mollar . International Law in Peace and War .
- Briggs** : Herbert . W . Briggs . The Law of Nations, Cases ,
Documents . and Notes, New York . 1953 .
- O . S** : Osrar Svarlien . An Introduction to the Law of
Nations . 1955 .
- Kelson** : Hans Kelson , Principles of international Law. New
York , 1952 .
- M . K** : Majid Khadduri . War and Peace in Law of Islam.
London . 1955 .
- Brierly** : J . L . Brierly . The law of nations , 5 th ed , 1955 .
- W . L . G** : Wesley . L . Gould. An Introduction to International
Law . New York 1956 .
- I . G** : Ignaz Goldzher . Vorlesungen uber den Islam .
- P . C . J** : Phillp, C. jessup - A Modern law of Nations - An intr
oduction . New York . 1956 .

الرموز والاصطلاحات

ب : إشارة الى الصفحة الثانية من الورقة المخطوطة من الكتب القديمة ، فان لم يذكر هذا الحرف فيكون المقصود هو الصفحة الاولى من الورقة .

من باب الجهاد أو السير : إشارة إلى أن رقيم المخطوط يبدأ من هذا الباب وليس من أول الكتاب .

ج : رمز للجزء من الكتاب المتعدد الأجزاء وقد استغثت عن هذا الرمز لكثرة تكراره واكتفيت بذكر رقم الجزء قبل حرف الـ ص .

ص : رمز للصفحة .

ق : رمز للورقة في المخطوطات القديمة .

قارن : دلالة على أن المذكور في مكتب المؤلفين الآخرين مخالف في الرأي لنا إما كلياً أو جزئياً .

ا هـ : مناه انتهى .

طبعة (كذا) : إشارة إلى أننا نعزو الكلام إلى طبعة أخرى غير التي أثبتناها في قسم المراجع . وهذا يظهر في الغالب بالنسبة للمكتب القانونية ، مثل كتاب الدكتور حافظ غانم وكتاب الدكتور علي أبو هيف ، أما في كتاب « الخرشى » ، المالكى فقد رجعت إلى الطبعتين الأولى والثانية وحددت ذلك في كل مكان .

ملحوظتان :

- ١ - ذكرت أسماء المصادر الأجنبية ومؤلفيها مترجمة باللغة العربية ، كما فعلت في المعلومات التي عزوتها لتلك المصادر .
- ٢ - لم أترجم للشخصيات الواردة في كتابنا إذا كانت ترجمة الشخص المذكورة في قسم المراجع .

ثبت تحليلي بأبحاث الكتاب

الصفحة	
٧	الإهداء
٩	مقدمة الطبعة الثانية
١٤	تقديم الطبعة الأولى
١٤	١ - أهمية الموضوع
٢٢	٢ - طريقة البحث
٢٨	٣ - خطة البحث

الباب التمهيدي

الحرب بصفة عامة وتأصيلها الشرعي والقانوني

٣٠	تمهيد
٣١	الفصل الأول - بيان ماهية الحرب وتأصيلها والدوافع البها
٣١	أولاً - تعريف الحرب والجهاد .
٣٤	(حاشية) تصوير الجهاد عند أعداء الاسلام .
٣٥	تعريف الغزو والحرب عند فقهاء القانون الدولي .
٣٧	مقارنة بين تعريف الجهاد والحرب .

آثار الحرب - . .

	الصفحة
٣٩ (حاشية) حكم المرتد عند الفقهاء والحكمة في قتل المرتد .	
٤٠ ثانياً - تاريخ الحرب وأنواعها .	
٤٠ أ - تاريخ الحرب .	
٤١ الحرب عند الاغريق .	
٤٢ الحرب عند الرومان .	
٤٤ الحرب في الديانة اليهودية .	
٤٥ الحرب في الديانة المسيحية .	
٤٩ (حاشية) المراد من عبارة السيد المسيح (جثث لأتقي سيفاً أو ناراً على الارض) .	
٥٢ الحروب في الجاهلية .	
٥٤ تاريخ الحرب في الاسلام .	
٥٦ ب - أنواع الحروب وهل هي أمر طبيعي في البشر .	
٥٨ الحرب ظاهرة اجتماعية .	
٥٩ أنواع الحروب في الفقه الإسلامي وبصفة عامة .	
٦٠ القتال بين المسلمين .	
٦٠ (حاشية) تعريف البغاة وقطاع الطرق .	
٦٣ ثالثاً - الدوافع الأساسية للحرب .	
٦٣ ١ - طبيعة الدعوة الإسلامية والقيام بنشرها .	
٦٥ (حاشية) تعريف التشريع المكي والتشريع المدني وصفات كل منهما .	
٦٦ (حاشية) الأدلة على عموم الدعوة الإسلامية .	
٧٨ الإكراه على الدين ممنوع - تحقيق القول في آية منع الإكراه	

الصفحة	
٨٤	٢ - الباعث على القتال .
٨٤	أ - تحديد الباعث .
٨٤	وجه مشروعية الجهاد ورتبة فرضيته .
٨٤	(حاشية) أنواع دلالة القرآن على الحكم من قطعية وظنية .
٨٨	(حاشية) الأدلة على أن الجهاد فرض كفاية وكيفية الدفاع عن البلاد الإسلامية .
٨٩	(حاشية) أدلة الفقهاء على أن أقل فرضية الجهاد مرة في السنة .
٩١	معنى المدوان .
٩٢	(حاشية) الرد على الشيعة الإمامية القائلين بأن الجهاد لا يجب إلا على الإمام العادل .
٩٣	حالات مشروعية الجهاد .
٩٤	دعوى نسخ الجهاد .
٩٥	(حاشية) طائفة القاديانية وفرقة المعتزلة .
٩٥	(حاشية) تخوف الغربيين من ظهور فكرة الجهاد .
٩٧	تهمة الحروب الدائمة .
٩٧	(حاشية) شبهة هذه التهمة .
٩٨	تبرير سياسة المسلمين في تخيير العدو بين الاسلام أو المعاهدة أو القتال .
٩٩	الحكمة في تخيير مشركي العرب بين الاسلام أو القتال فقط .
١٠٠	(حاشية) السبب في تحمل العرب مسئولية نشر الدعوة الإسلامية .
١٠٤	(حاشية) لماذا فتح العرب مصر ؟
١٠٦	ب - تحقيق الخلاف في الباعث على القتال .

	الصفحة
١٠٧ (حاشية) الكلمة الرائعة لابن الصلاح في تقرير الاصل في قتال الكفار .	
١٠٩ (حاشية) رأي الشافعي في الآيات التي تميز دفع المدوان فقط .	
١١٢ مسلك العلماء في التوفيق بين آيات القتال وآيات العفو والصنع .	
١١٣ (حاشية) النسخ في الاصطلاح الفقهي .	
١١٤ (حاشية) التوفيق بين آيات الحج وآيات سورة البقرة .	
١١٥ (حاشية) تحقيق المراد من « الإذن » ، في آية الحج : « أذن الذين ... »	
١١٨ (حاشية) تطبيق قاعدة « حمل المطلق على المقيد » على آيات البقرة وآيات التوبة .	
١١٩ كلمة المرحوم الشيخ محمد عبده في التوفيق بين آيات القتال في سور القرآن .	
١٢٠ التوفيق بين أحاديث الرسول ﷺ في شأن القتال .	
١٢٣ سيرة النبي ﷺ ومحابته في الجهاد .	
١٢٤ مقارنة في مشروعية الحرب .	
١٢٤ هل الجهاد عمل دفاعي أم هجومي ؟	
١٢٧ الحالات المشروعة للحرب في القانون الدولي .	
١٢٨ مقارنة في الباعث على القتال .	
١٢٩ (حاشية) نظرية المجال الحيوي .	
تعريف الحرب الشاملة أو الكلية .	
١٣٠ — — الاصل في علاقة المسلمين بغيرهم .	

	الصفحة
١٣١ (حاشية) تقييد الفقهاء لمشروعية الجهاد بمبادئ الأخلاق والمثل العليا .	
مقارنة في أصل العلاقات الخارجية .	١٣٧
٣ - ضمانات لإنهاء الحرب وإقرار السلام .	١٣٨
١٣٨ (حاشية) تعريف الحرب العادلة .	
١٣٩ (حاشية) تعريف التعايش السلمي .	
مبادئ الإسلام الدولية التي تقيد مشروعية الحرب .	١٤١
١ - الوفاء بالعهود والمواثيق .	١٤١
ب - احترام الانسانية وتكريم البشرية .	١٤٣
ج - اعتبار الفضيلة والتقوى أساس العلاقة الدولية .	١٤٣
د - الرحمة في الحرب .	١٤٤
هـ - العدالة المطلقة .	١٤٥
و - المعاملة بالمثل .	١٤٦
١٤٧ (حاشية) الرد على تعلق الناس بالشيوعية .	
الفصل الثاني - كيفية بدء الحرب	١٤٨
المختص بإعلان الحرب .	١٤٨
١٤٨ (حاشية) تعريف السياسة الشرعية .	
طرق بدء الحرب .	١٤٩
١ - توجيه أعمال القتال مباشرة .	١٤٩
٢ - إعلان الحرب والنبذ وإبلاغ المأمّن .	١٥٠
١٥١ (حاشية) إبلاغ الدعوة الإسلامية أو الانذار بالحرب .	
آراء الفقهاء في حكم الإبلاغ .	١٥٢

الصفحة	
١٥٦	(حاشية) خلاصة القاعدة في تعارض قول الرسول وفعله .
١٥٨	مقارنة في طرق بدء الحرب .
١٥٩	(حاشية) اعتماد الحروب الحديثة على المفاجأة .
١٦١	أزمة قاعدة إعلان الحرب في العصر الحديث .

الباب الأول

الآثار المترتبة على قيام الحرب

١٦٦	الفصل الاول - انقسام الدنيا الى دارين أو ثلاث
١٦٧	المبحث الاول - أثر الحرب في تقسيم الدنيا الى دارين أو ثلاث ، وطبيعة العلاقات الدولية في الاسلام .
١٦٧	(حاشية) المائلة الدولية - تعريفها ، وقت ظهورها .
١٦٨	نظرة الاسلام الى نظام المائلة الدولية .
١٦٩	المقصود من اصطلاح دار الاسلام عند الفقهاء .
١٧٠	المقصود من اصطلاح دار الحرب عند الفقهاء .
١٧٢	شروط تغير وصف الدار .
١٧٤	الضابط الراجع في تمييز الدارين .
١٧٥	المقصود من اصطلاح دار المهد عند الشافعي وبعض الحنابلة .
١٧٥	(حاشية) الخراج تنظيم سياسي حربي .
١٧٦	مم تتكون دار الاسلام ودار الحرب ؟

الصفحة	
١٧٦	دار الحرب أو الدار الأجنبية .
١٧٦	(حاشية) تعريف الحربي .
١٧٧	دار الاسلام .
١٧٨	(حاشية) معنى السيادة ومظاهرها .
١٨٢	الأحكام التي تختلف باختلاف الدارين وأثر الحرب في وقف تطبيقتها .
١٩١	مقارنة في تطبيق الأحكام في دار الحرب .
١٩٢	مدى تقديرنا لنظام تقسيم الدنيا إلى دارين .
١٩٢	أولاً - تبرير فكرة تقسيم الدنيا إلى دارين .
١٩٤	ثانياً - رأينا في تقسيم الفقهاء للدنيا إلى دارين .
١٩٧	المبحث الثاني - هل للحرب أثر في إيجاد حالة حياد في الإسلام؟
١٩٧	تمهيد - تاريخ الحياد .
١٩٨	ماهية الحياد ووقت بدئه .
٢٠١	الغرض من الحياد .
٢٠١	أنواع الحياد .
٢٠٢	الحياد العادي المؤقت ، الحياد الدائم .
٢٠٤	ماهو موقف الإسلام بالنسبة لنظام الحياد .
٢٠٦	(حاشية) تطبيق قاعدة عموم اسم الموصول على آية « إلا الذين يصلون . . »
٢٠٨	أمثلة الحياد في التاريخ الإسلامي .
٢٠٨	أولاً - حالة أثويا (الحبشة) .
٢٠٩	ثانياً - حالة بلاد النوبة .

الصفحة	
٢١١	ثالثاً - حالة قبرص .
٢١٣	ملاحظاتنا على رأي الأستاذ خدوري .
٢١٥	(حاشية) أسباب الرق في الشرائع القديمة .
٢١٦	أمثلة أخرى للحياد - الاتفاق مع بني ضمرة ، مصالحة الجراجمة ، معاهدة الأرمن .
٢١٨	تنظيم المجتمع الدولي الإسلامي الحاضر .
٢٢٠	الفصل الثاني - أثر الحرب في العلاقات السلمية بين المسلمين وغيرهم
٢٢٠	١ - فكرة عامة عن نظام الأمان .
٢٢٥	أنواع الأمان .
٢٢٦	٢ - عناصر الأمان .
٢٢٧	المبحث الأول - العناصر الأساسية للأمان .
٢٢٧	أولاً - المؤمن .
٢٣١	تحقيق القول في أمان المرأة والصبي والعبد والذي
٢٣١	أمان المرأة
٢٣٣	أمان العبد
٢٣٤	مناقشة أدلة أبي حنيفة وسحنون
٢٣٧	أمان الصبي
٢٣٩	أمان الذمي
٢٤١	رقابة الإمام على نأمنات الافراد ورأيا في نظام الأمان الفردي
٢٤٢	نواحي الرقابة .
٢٤٥	ثانياً - موضوع الأمان أو مقتضاه .

الصفحة	
٢٤٨	(حاشية) تحقيق اختلاف الدار كإع من موانع الإرث .
٢٤٩	مركز المستأمن في دار الإسلام .
٢٥٠	(حاشية) حالات اختصاص الشريعة الإسلامية في تطبيقها على غير المسلمين
٢٥١	(حاشية) الطلاق والتطليق عند المسيحيين .
٢٥٢	(حاشية) اكتساب المستأمن الجنسية الإسلامية بطول الإقامة في دار الإسلام .
٢٥٣	التزامات المستأمن
٢٥٥	الخلاصة في موضوع الأمان ومقارنة ذلك مع القانون الدولي.
٢٥٦	ما هو مقتضى أمان الحربى أثناء نشوب القتال ، وهل يجوز له الأمان دخول دار الإسلام ؟
٢٥٨	ثالثاً - الإرادة الحرة .
٢٥٩	(حاشية) أنواع الإكراه .
٢٦٢	مقارنة نظام الأمان في الإسلام مع النظم المماثلة عند الأمم الأخرى .
٢٦٦	النظم السلمية أو غير المدائية في القانون الدولي .
٢٦٦	١ - رايات المهادنة أو الراية البيضاء .
٢٦٦	٢ - جوازات السفر وجوازات الأمان وأوراق التأمين .
٢٧٠	٣ - اتفاقات التسليم .
٢٧٦	رابعاً - المستأمن .
٢٧٩	مناقشة ومقارنة في نظام الأمان الفردي .
٢٨٢	حكم المسلم اليوم في بلد إسلامية هل يعد أجنبياً أم مواطناً؟

الصفحة	
٢٨٢	رأينا في الوحدة الإسلامية .
٢٨٥	خامساً — صيغة الأمان .
٢٩١	طلب الأمان .
٢٩٢	حكم الأمان .
٢٩٦	المبحث الثاني — العناصر التبعية للأمان .
٢٩٦	أولاً — مكان الأمان .
٣٠٠	(حاشية) أدلة الفقهاء على حكم دخول غير المسلم إلى المسجد الحرام .
٣٠٠	(حاشية) أدلة المانعين من استيطان غير المسلم في الحجاز .
٣٠٣	ثانياً — أجل الأمان
٣٠٧	مناقشة الشافعية في مدة الأمان
٣٠٩	تبرير التمثيل السياسي الدائم .
٣١٠	ثالثاً — المصلحة في الأمان .
٣١٢	٣ — إثبات الأمان .
٣١٥	(حاشية) تعريف القسامة واللوث .
٣١٩	الفصل الثالث — أثر الحرب في المعرفات السياسية الدولية
٣١٩	تمهيد .
٣٢٦	المبحث الأول — أثر الحرب في العلاقات الدبلوماسية .
٣٢٦	نبذة تاريخية عن التمثيل السياسي .
٣٢٨	أهمية التمثيل الدبلوماسي في الإسلام .
٣٣٠	تأمين الرسل والسفراء في الإسلام .
٣٣٥	مقارنة امتيازات المبعوثين السياسيين اليوم بما قرره الفقهاء المسلمون في هذا الشأن .

الصفحة	
٣٣٦	الحصانات الدبلوماسية
٣٤٣	أثر الحرب في تعطيل التمثيل الدبلوماسي .
٣٤٥	المبحث الثاني - أثر الحرب في المعاهدات
٣٤٥	المطلب الأول - المعاهدات ومشروعيتها في الاسلام .
٣٤٥	أ - تعريف المعاهدة وبعض المصطلحات
٣٤٨	ب - مشروعية المعاهدات في الاسلام
٣٥٦	المطلب الثاني - أنواع المعاهدات أو تصنيف المعاهدات
٣٥٨	المطلب الثالث - موجبات نقض المعاهدة وأثر الحرب في ذلك .
٣٥٨	أ - نقض المعاهدة من الجانب الاسلامي .
٣٦٧	ب - نقض المعاهدات من الجانب غير الاسلامي .
٣٦٧	أولاً - نقض الذمة .
٣٦٧	(١) مخالفة مقتضى العهد .
٣٧٠	(٢) ارتكاب بعض المخالفات .
٣٧٨	ثانياً - نقض الأمان .
٣٨٠	ثالثاً - نقض الهدنة .
٣٨٣	هل يتنقض العهد بنقض البعض من المعاهدين ؟
٣٨٥	(حاشية) التوفيق بين قول الشافعي « لا ينسب إلى ساكت قول » وبين اعتداده بسكوت المعاهدين إذا نقض الهدنة بعضهم .
٣٨٨	أثر نقض العهد .
١٨٨	أولاً - أثر نقض الأمان .

	الصفحة
ثانياً - أثر تقض الذمة والمهنة	٣٩٢
مقارنة في تقض المعاهدات .	٣٩٦
١ - الفسخ .	٣٩٧
٢ - تغير الظروف .	٣٩٧
٣ - الحرب .	٣٩٨
أثر الحرب في معاهدات الحياد .	٤٠٠
٤٠٠ (حاشية) أهمية الحياد في رأي بعض الفقهاء الدوليين .	
→ الفصل الرابع - الأسرى والجرحى والمرضى والقتلى	٤٠٣
تهديد .	٤٠٣
المبحث الأول - واجبات المسلمين نحو أسرى الحرب .	٤٠٤
المطلب الأول - معاملة الأسير .	٤٠٤
المطلب الثاني - معتقلات أسرى الحرب .	٤٠٨
المطلب الثالث - القيام بأود الأسرى وكسوتهم ومحاكمتهم .	٤١١
المطلب الرابع - إكراه الأسرى على الإدلاء بالأسرار العسكرية .	٤١٤
المطلب الخامس - تقرير مصير الأسرى .	٤١٦
١ - حكم السبي .	٤١٧
أ - القتل .	٤١٨
ب - الرق .	٤٢٠
ج - المن .	٤٢١
د - الفداء .	٤٢٣

الصفحة	
٤٢٧	٢ - المعجزة ومن في حكمهم .
٤٢٩	٣ - الأسرى في اصطلاح الفقهاء .
٤٣٢	١ - القتل ، هل يجوز قتل الأسرى ؟
٤٤١	٢ - إرفاق الأسرى .
٤٤١	تمهيد في تاريخ الرق .
٤٤١	(حاشية) الرق عند اليهود والمسيحيين .
٤٤٢	قضية الرق في الاسلام .
٤٤٢	(حاشية) تحريم الرق في العالم .
٤٤٣	(حاشية) مطالبة الاسلام باعتاق العبيد ، ومنع إرفاق العربي .
٤٤٤	(حاشية) الاحسان إلى الارقاء والرد على الكردينال «لافيجري» .
٤٤٥	حكم الاسترقاق في الإسلام .
٤٤٧	٣ - المن على الأسرى .
٤٥١	٤ - فداء الاسرى أو مفاداتهم .
٤٥٤	مناقشة أدلة الحنفية الذين يمنعون بواز المن والفداء .
٤٥٧	مقارنة في تقرير مصير الاسرى .
٤٥٨	٥ - قبول الجزية من الاسرى .
٤٦١	إسلام الاسير .
٤٦٣	المطلب السادس - الاستئثار .
٤٦٧	المطلب السابع - آداب الاسير وواجباته .
٤٧١	المطلب الثامن - فك الاسرى .
٤٧٥	المبحث الثاني - معاملة الجرحى والمرضى والقتلى .
٤٧٥	المطلب الأول - معاملة الجرحى والمرضى .
٤٧٨	المطلب الثاني - معاملة القتلى .

	الصفحة
أولاً - احترام جنث القتلى .	٤٧٩
(حاشية) قصة المرنيين .	٤٨١
(حاشية) المقصود من حديث « من قتل قتيلاً فله سلبه » .	٤٨٥
ثانياً - دفن القتلى ووقف القتال لنقلهم وتبادل المعلومات عنهم .	٤٨٧
(حاشية) التفريق بين وقف القتال والهدنة .	٤٨٧
(حاشية) المراد من قلب بدر وطرح القتلى فيه .	٤٨٨
الفصل الخامس - أثر الحرب في الأشخاص وأموال	٤٩٣
المبحث الأول - أثر الحرب في الأشخاص .	٤٩٤
المطلب الأول - أثر الحرب في أشخاص العدو في بلاد الحرب .	٤٩٤
النهى عن قتال غير المقاتلة كالنساء والصبيان والشيوخ والفلاحين .	٤٩٥
مناقشة الفقهاء القائلين بأن علة الجهاد هي الكفر وليست المقاتلة .	٥٠٠
(حاشية) شروط اعتبار القوات المتطوعة محاربين .	٥٠٤
متى يجوز قتال غير المقاتلة ؟	٥٠٦
أولاً - حالة النارات .	٥٠٦
ثانياً - حالة الترس بمن لا يجوز قتلهم .	٥٠٦
المطلب الثاني - أثر الحرب في رعاية العدو في دار الإسلام .	٥٠٧
المبحث الثاني - أثر الحرب في العلاقات التجارية .	٥١٢
تمهيد	٥١٢
المطلب الأول - القيود الشرعية على الصادرات .	٥١٤

الصفحة	
٥١٥	تصدير المحظورات .
٥٢٠	تصدير الاطعمة والثياب والقماش والاخشاب ونحو ذلك .
٥٢٤	المطلب الثاني — الضرائب المفروضة على الواردات (المشور) .
٥٢٤	(حاشية) نظريات تبرير حق الدولة في فرض الضرائب .
٥٢٤	(حاشية) أول من وضع المشور في الاسلام .
٥٢٦	١ - الحكم الشرعي لضريبة المشور .
٥٣١	٢ - سمر الضريبة أو مقدار الضريبة .
٥٣٥	٣ - نوع الضريبة .
٥٣٦	(حاشية) حكم تمشير الحجر والخزير عند الفقهاء .
٥٣٧	(حاشية) الاعتماد على المرف في الاحكام .
٥٣٨	٤ - وطاء الضريبة .
٥٣٩	٥ - مربوط الضريبة أو لصاب الضريبة .
٥٤٣	٦ - المدة التي تجزى عنها الضريبة .
٥٤٩	المبحث الثالث — أثر الحرب في أموال العدو .
٥٤٩	تمهيد في تاريخ الضائم وتعريف الفيء والفتية .
٥٥٠	(حاشية) أثر الاسلام في تهذيب طبائع العرب والرد على المستشرقين في اتهام المسلمين بحب الغزو والنهب .
٥٥٥	(حاشية) تعريف المقار والمنقول .
٥٥٦	المطلب الاول — المقار .
٥٥٦	١ - الارض التي فتحت عنوة .
٥٥٨	(حاشية) تعريف الخراج .
٥٦٤	(حاشية) مصارف الفيء .
٥٦٦	(حاشية) الرد على نقد هارتمان ، في فهم آيات الحشر .

الصفحة	
٥٦٩	مناقشة وترجيح في حكم أرض العنوة .
٥٧١	مقارنة بين رأينا ودأي أساتذتنا في صنع عمر في سواد العراق .
٥٧٤	٢ - الأرض التي جلا عنها أصحابها خوفاً .
٥٧٦	٣ - الأرض التي فتحت صلحاً .
٥٨٠	تحقيق فتوحات مكة وخيبر ومصر والشام والعراق .
٥٨١	١ - فتح مكة .
٥٨١	أدلة الجمهور القائلين بأن مكة فتحت عنوة .
٥٨٥	أدلة الشافعية القائلين بأن مكة فتحت صلحاً .
٥٨٨	الخلاصة من مناقشة أدلة الفريقين .
٥٩٢	٢ - فتح خيبر .
٥٩٦	مناقشة أدلة المختلفين في شأن فتح خيبر .
٥٩٧	٣ - فتح الشام .
٥٩٩	ترجيح الرأي القائل بأن فتح الشام كان عنوة .
٦٠٠	٤ - فتح مصر .
٦٠٢	ترجيح اعتبار فتح مصر عنوة .
٦٠٥	البلاد التي طبق فيها حكم العنوة أو حكم الصلح .
٦٠٧	المطلب الثاني - المنقول .
٦٠٧	أولاً - حكم المنقول .
٦١٠	رأي الإمام الفزاري في المنقولات والمقارنات .
٦١١	مقارنة في حكم الغنائم .
٦١٣	ثانياً - حكم الأموال الإسلامية المننومة .
٦١٣	أ - أموال المسلم أو المهاد المستردة من العدو .
٦١٦	(حاشية) تعريف المثلي والقيمي .

الصفحة	
٦١٩	مناقشة أدلة الجمهور والشافعية في حكم أموال المسلم أو المعاهد .
٦٢٢	ب — أموال الحربي الذي أسلم قبل تمام الفتح .
٦٢٧	ثالثاً — كيفية ومكان قسمة الغنائم .
٦٢٨	(حاشية) سهم الله وسهم الرسول في آية الغنائم .
٦٢٩	(حاشية) سبب تفضيل الفارس على الراجل في القنينة .
٦٣١	قسمة الغنائم في دار الحرب .
٦٣٤	حق الإمام في عدم قسمة الغنائم .

الباب الثاني

آثار المترتبة على انتهاء الحرب

٦٣٨	الفصل الأول - انتهاء الحرب بالاسلام وآثاره
٦٣٩	المبحث الأول - الحكمة في اعتبار قبول الإسلام طريقاً لإنهاء الحرب .
٦٤٣	أم الالفاظ التي يقبل بها اعتناق الإسلام أثناء الحرب .
٦٤٧	(حاشية) المانوية .
٦٤٨	المبحث الثاني - آثار الدخول في الاسلام .
٦٥٤	الفصل الثاني - انتهاء الحرب بالصلح وحكمه في الاسلام .
٦٥٤	(حاشية) تمهيد في مشروعية الصلح وكيفية عقده .
٦٦٢	أقسام الصلح .

الصفحة	
٦٦٣	النوع الاول - الصلح المؤقت (المهادنة أو المoadعة).
٦٦٦	المبحث الاول - شروط عقد الصلح .
٦٦٦	١ - أطراف العقد .
٦٦٩	٢ - المصلحة في عقد الصلح .
٦٧٢	٣ - خلو الصلح من الشروط الفاسدة .
٦٧٢	(حاشية) تعريف الشروط الصحيحة والفاسدة والباطلة .
٦٧٥	٤ - مدة الصلح .
٦٧٧	(حاشية) قولاً تفريق الصفقة .
٦٨١	المبحث الثاني - آثار الصلح المؤقت أو المهادنة .
٦٨٣	مبدأ تعويضات الحرب في القانون والشريعة .
٦٨٨	كلمة الماوردي الرائدة في موجبات عقد الهدنة .
٦٩١	النوع الثاني - الصلح الدائم (عقد الدمة) .
٦٩١	تمهيد في أهمية الصلح الدائم ومبررات أخذ الجزية وطرق إسقاطها ومقدارها .
٦٩٤	إسقاط الجزية .
٦٩٤	(حاشية) تطور النظرة إلى الجزية .
٦٩٥	(حاشية) أثر الإسلام في إسقاط الخراج .
٧٠٣	(حاشية) الرد على تساؤل الأستاذ خدوري : هل فرضت ضريبة على المسلمين غير الجزية والخراج ؟
٧٠٤	(حاشية) هل كانت الجزية والخراج ضرائب محدودة أم هي إتاوات ؟
٧٠٧	المبحث الاول - مشروعية الصلح الدائم (عقد الدمة) .
٧٠٩	(حاشية) الأدلة على إلزام القاضي المسلم بالحكم بين المسلمين .
٧١١	المبحث الثاني - أطراف العقد .

	الصفحة
٧١٢ (حاشية) حكم الصابئة والسامرة وفرق النصارى وأصحاب الصحف عند الشافعية .	
٧١٤ (حاشية) تحقيق مذهب الصابئة .	
٧١٥ أدلة المضيقين في تعيين المقود لهم الذمة .	
٧١٧ مناقشة أدلة المضيقين .	
٧١٩ أدلة المتوسطين (الفريق الثاني) .	
٧٢١ مناقشة أدلة المتوسطين .	
٧٢٢ أدلة الفريق الثالث .	
٧٢٤ مناقشة عامة وترجيح .	
٧٢٥ (حاشية) حقوق الذميين وقولهم الوظائف العامة في ظل الحكم الاسلامي .	
٧٢٧ (حاشية) الرد على المسترد سكوت .	
٧٢٨ المبحث الثالث - آثار الصلح الدائم .	
٧٣٢ تلخيص آثار عقد الذمة .	
٧٣٤ الاستعانة بالمشارك .	
٧٣٦ الفصل الثالث - انتهاء الحرب بالفتح وآثاره	
٧٣٦ تمهيد في تدبير نظرية الفتح الاسلامي .	
٧٣٦ (حاشية) أصول السياسة الاسلامية كما حددها الماوردي .	
٧٤٣ أولا - مشروعية الفتح .	
٧٤٧ ثانياً - آثار الفتح .	

الصفحة	
٧٥٠	الفصل الرابع - انتهاء الحرب بترك القتال
٧٥٠	الثبت .
٧٥١	الفرار .
٧٥٢	ترك القتال .
٧٥٦	أدلة جواز ترك القتال .
٧٦١	الفصل الخامس - التحكيم وانتهاء الحرب به
٧٦١	تمهيد في تاريخ التحكيم .
٧٦٢	(حاشية) رأي الخوارج في التحكيم بين الزوجين .
٧٦٤	تعريف التحكيم .
٧٦٥	هل انتهت حرب بالتحكيم ؟
٧٦٠	الخاصة .
٧٨٨	ملحق - قانون حرب اسلامي
٧٨٨	الباب الاول - العلاقات العامة في الاسلام .
٧٩٣	الباب الثاني - أشخاص المدو وأمواله .
٧٩٦	الباب الثالث - طرق إنهاء الحرب .
٧٩٩	المراجع بحسب الترتيب التاريخي .
٧٩٩	١ - القرآن الكريم وتفسيره .
٨٠٣	٢ - الحديث الشريف ومصطلحه ورجال الأثر .
٨٠٩	٣ - الفقه الاسلامي وتاريخه وأصوله السياسية .
٨٠٩	أولا - الكتب والمخطوطات القديمة .
٨٠٩	١ - الفقه الحنفي .

الصفحة	
٨١٧	ب - الفقه المالكي .
٨٢١	ح - الفقه الشافعي .
٨٢٦	د - الفقه الحنبلي .
٨٢٩	هـ - المذاهب الأخرى .
٨٣١	و - الفقه المقارن .
٨٣٣	ثانياً - المؤلفات الحديثة .
٨٣٩	٤ - أصول الفقه .
٨٤٥	٥ - التراجم والطبقات والفهارس .
٨٤٨	٦ - السيرة النبوية والتاريخ العام والمعارف العامة .
٨٥٦	٧ - قواميس اللغة العربية .
٨٥٧	٨ - المراجع القانونية .
٨٥٧	أ - المؤلفات العربية .
٨٥٩	ب - المواثيق والاتفاقات الدولية .
٨٥٩	ح - المجلات والدوريات .
٨٦٠	٩ - المراجع الأجنبية باللغتين الانجليزية والفرنسية .
٨٦٥	ثبت تحليلي بأبحاث الكتاب
٨٨٦	تصويب الأخطاء

من آثار المؤلف

المنشورة في دار الفكر بدمشق

- ١- آثار الحرب في الفقه الإسلامي - دراسة مقارنة، دار الفكر بدمشق، ١٩٦٢ (رسالة الدكتوراه).
- ٢- تخريج وتحقيق أحاديث (تحفة الفقهاء) - أربع مجلدات بالاشتراك، دار الفكر بدمشق، ١٩٦٤
- ٣- أصول الفقه الإسلامي - مجلدان، دار الفكر بدمشق، ١٩٨٦
- ٤- نظرية الضمان أو أحكام المسؤولية المدنية والجنائية في الفقه الإسلامي - دراسة مقارنة، دار الفكر بدمشق، ١٩٧٠
- ٥- الفقه الإسلامي وأدلته - ثمانية أجزاء، دار الفكر بدمشق، ١٩٨٤
- ٦- العقود المسماة في قانون المعاملات المدنية الإماراتي والقانوني المدني الأردني، دار الفكر بدمشق، ١٩٨٧
- ٧- الوصايا والوقف، دار الفكر بدمشق، ١٩٨٧
- ٨- التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج - ٣١ جزءاً في ١٦ مجلداً، دار الفكر بدمشق، ١٩٩١

هَذَا الْكِتَابُ

دراسة مقارنة

بين المذاهب الإسلامية والقانون الدولي الحديث

- يتكلم فيه المؤلف عن قضايا السلم والحرب والحياد وآثار القتال بالنسبة للأشخاص والأموال والعلاقات الاقتصادية والسياسية الدولية وحكم الأجانب والمواطنين غير المسلمين في بلاد الإسلام وطرق إنهاء الحرب .
- أثبت فيه سبق التشريع الإسلامي إلى تقرير المبادئ الدولية العامة المعمول بها حديثاً كمبدأ التعايش السلمي وإقرار الحرية الدينية وتأكيد حق المساواة الاجتماعية ، والعمل في الحرب بموجب مبدأ الرحمة والأخلاق والرفق بالأسرى وأهمية المعاهدات وتقديس الوفاء بها . وفي ثنايا ذلك تفنيد لمزاعم المستشرقين والكتاب المعرضين .
- والكتاب عموماً تجديد لصرح الفقه الإسلامي الشامخ في قضية الجهاد ، وتحليل دقيق للآراء الفقهية في ضوء الفهم المباشر للقرآن الكريم وواقع السنة النبوية والسلوك العملي لصحابة الرسول عليه السلام .
- وفي آخر الكتاب مشروع لقانون دولي مستمد من الإسلام تأكيداً لصلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان .



شعار "القوة" المعروف "النخلة" لدى الدولة الزنكية

من آثار قلعة حلب - باب الأسدين والحملة

الذي برسم تاريخه سنة ١٢١٤ ميلادية

